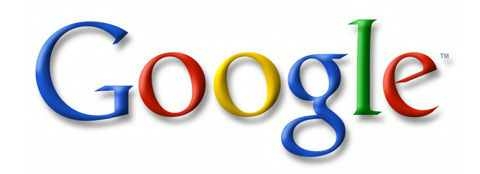


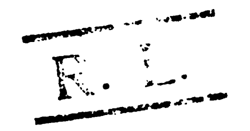

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN ·LIBRARIES·
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
ARTES · SCIENTIA · VERITAS
1817

Autour

du

Catholicisme social

TROISIÈME SÉRIE



OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

L'ALLEMAGNE RELIGIEUSE, *Le Protestantisme*, 4e édition. 1 volume in-16 (Académie française, premier prix Bordin). . 3 fr. 50

L'ALLEMAGNE RELIGIEUSE. *Le Catholicisme* (1800-1848), 2e édition. 2 volumes in-16 . . . . 7 fr.

L'IDÉE DE PATRIE ET L'HUMANITARISME. Essai d'histoire française 1866-1901, 4e édition. 1 volume in-16. . . . . . 3 fr. 50

Les Nations Apôtres. VIEILLE FRANCE, JEUNE ALLEMAGNE. — La France dans le Levant. - La France à Rome. — L'Allemagne dans le Levant. — L'Allemagne en Autriche. 3e édition. 1 vol. in-16 . . . . 3 fr. 50

AUTOUR DU CATHOLICISME SOCIAL (1re série): Néo-catholiques, solidaristes, catholiques sociaux. — Le cardinal Manning. — Le comte de Mun. — Aspects sociaux du catholicisme: Communion des Saints, Apostolat. — Anne de Xainctonge. — Convergences vers le Catholicisme social. — Les Saint-Simoniens. — Le radicalisme italien. — Les Congrès catholiques sociaux. 4e édition. 1 vol. in-16 . . . . 3 fr. 50

AUTOUR DU CATHOLICISME SOCIAL (2e série): La Démocratie chré tienne. — Le Monastère au Moyen Age. — Figurines franciscaines. — Léon Ollé-Laprune. — Charles Lecour-Grandmaison. — Les Congrès catholiques sociaux. — Le Devoir d'aujourd'hui. — L'Eglise et les courants politiques du siècle. 3e édition. 1 vol. in-16 . . . . 3 fr. 50

LENDEMAINS D'UNITÉ. Rome, Royaume de Naples. 1 volume in-16. . . . . 3 fr. 50

LA FRANC-MAÇONNERIE EN FRANCE, 5e mille. Brochure petit in-16 . . . . 50 c.

L'ÉCOLE D'AUJOURD'HUI, première série : *Les Origines religieuses de l'école laïque*. — *L'École et la morale*. — *La politique à l'école*. 2e édition, 1 volume in-16 . . . . 3 fr. 50

L'ECOLE D'AUJOURD'HUI. deuxième série : *Le Péril primaire*. — *L'Ecole et la Patrie*. — *L'Ecole et Dieu*. 1 vol. in-16. 3 fr. 50

GEORGES GOYAU

Autour du Catholicisme social

TROISIÈME SÉRIE

SOLIDARISME, CHRISTIANISME, SOCIALISME
MÉTHODES D'ACTION : PATRONAGES, BIBLIOTHÈQUES, ŒUVRES
LA LEÇON DES CATHÉDRALES
LE CURÉ DE L'ANCIEN RÉGIME. — ORIGINES POPULAIRES DU CONCORDAT
LA RENAISSANCE CATHOLIQUE EN ANGLETERRE
ORIGINES SOCIALES DU CENTRE ALLEMAND. — UN CONCILE DE RÉSURRECTION
LÉON XIII. — F. BRUNETIÈRE. — LES BÉATITUDES

PARIS
LIBRAIRIE ACADÉMIQUE
PERRIN ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS
35, QUAI DES GRANDS-AUGUSTINS, 35
1907

A M. GIUSEPPE TONIOLO

Professeur à l'Université de Pise et aux *Journées sociales* de Milan,
initiateur de l'*Union économique sociale* des catholiques italiens,

Hommage et souvenir.

AVANT-PROPOS

« Notre « bonne société française » se compose dans une large proportion de gens auxquels leur situation de fortune ou leur position de famille eût permis de jouer un rôle salutaire, mais qui ne se sont pas assez préparés par une vie de travail et de dévouement à l'œuvre difficile du relèvement national.

« Et je ne parle pas seulement ici de ceux qui ne rêvent que distractions et plaisirs, je parle aussi de ces gens honnêtes, encore religieux, membres parfois d'œuvres de bienfaisance, qui se respectent eux-mêmes surtout par amour-propre, qui ont très bonne tenue dans les réunions mondaines et sont même trop préoccupés de la réputation qu'ils y ont conquise ou des succès d'élégance qu'ils ont pu y remporter, mais qui ne se donnent guère de peine pour étudier les graves problèmes sociaux. N'allez pas leur demander de scruter, avec la précision scientifique qu'elles comportent, des questions qui ne les tou-

chent pas directement ; n'allez pas leur demander surtout une action énergique, vous n'en pourriez rien obtenir. Ils semblent vraiment ne pas comprendre que la loi du travail, surtout à une époque démocratique comme la nôtre, s'impose chaque jour plus lourdement aux privilégiés [1]. »

Ainsi parlait M. Georges Blondel, le 26 décembre 1899, dans une conférence au collège Notre-Dame à Tournai.

Je n'ose décider si le « signalement » qu'il donnait ainsi demeure exact.

On a beaucoup agi, depuis lors, pour provoquer une résipiscence ; il put sembler, même, qu'au moment où de bons conseillers la souhaitaient, d'impérieuses circonstances la commandaient : il y a des maîtres qui parfois sont mieux écoutés que les hommes ; ce sont les faits.

On a beaucoup tenté, au cours des récentes années, pour instruire, pour éclairer, pour munir d'idées nettes et d'informations précises, tous ceux et toutes celles qui voulaient regagner le temps perdu par leurs familles, le temps perdu par eux-mêmes : le succès d'une collection de *tracts* comme celle que publie à Reims l'admirable initiative de l'*Action populaire* atteste qu'aux bonnes volontés qui s'éveillent ne font défaut, à l'avenir, ni les impulsions ni les renseignements.

1. *La Question sociale*, conférence faite au collège Notre-Dame à Tournai par M. Georges Blondel. (Tournai, Casterman.)

Le présent livre, survenant après deux devanciers qui furent bien accueillis, essaie d'apporter un concours pour cette urgente et vaste besogne. Quelques privautés que parfois il prenne, puisse-t-il être honoré de la même tolérance que ses aînés, qui, eux aussi, aspiraient moins à plaire qu'à secouer ! Puisse-t-il, à la faveur de cette tolérance, développer chez ceux qui le liront l'esprit de fraternité, leur faire comprendre l'austère loi du travail, leur aplanir l'épineuse étude des problèmes sociaux, les inviter à la poursuivre, et les convaincre aussi qu'ils doivent à cette fin « se donner quelque peine » !

On ne saurait reprocher à cet avant-propos d'être un acte de flatterie ; il est un acte de confiance et d'espoir.

G. G.

PREMIÈRE PARTIE

DÉFINITIONS ET DISTINCTIONS

I

SOLIDARISME ET CHRISTIANISME

> L'amour de l'humanité a sa source dans le surnaturel, ou il n'existe pas.
>
> EMILE FAGUET [1].

Le XVIIIe siècle, siècle « sensible », mit à la mode la « philanthropie » ; c'était un effort pour se détacher du christianisme, en continuant d'aimer les hommes, ou même en les aimant mieux. L'effort aboutit à la *Terreur*.

Notre époque met à la mode la « solidarité » ; c'est un effort pour se détacher du christianisme en continuant de servir les hommes, ou même en les servant mieux. Où l'effort aboutira-t-il ?

Gardons-nous d'être prophète, les pages qui suivent ne veulent être rien de plus qu'un exposé critique.

I

UN ÉPISODE DE LA LUTTE ACTUELLE CONTRE LA MORALE CHRÉTIENNE

Les philosophes de l'éclectisme, aux alentours de 1850, rachetaient volontiers par un hommage à la morale chrétienne leur attitude hostile à l'endroit

1. Cité par M. René Bazin dans son discours au congrès eucharistique de Rome. (*Questions littéraires et sociales*, p. 274, Paris, Lévy, 1906.)

du dogme. Ils célébraient l'Église comme une sublime institutrice des mœurs, l'Evangile comme un merveilleux code d'existence ; si les mystères faisaient à leur altière raison l'effet d'une impertinence, ils esquissaient devant le Christ, prêchant sur la montagne, un geste d'agenouillement.

« Le Maître », disaient-ils volontiers en parlant de lui ; et de toute leur hauteur, ils s'inclinaient, distants encore mais déjà condescendants, avec un mélange de réserve et de respect. Relisez Jouffroy, Cousin, ou même, plus près de nous, Jules Simon : vous sentirez, en les étudiant, que dans la personnalité de Jésus un seul trait les gêne et paraît attiédir leur enthousiasme, et ce trait n'est autre que sa divinité ; mais la grande révolution morale que le christianisme accomplit dans le monde n'a pas d'admirateurs plus attendris et plus sincères que ces pupilles laïques du Vicaire Savoyard. L'éclectisme s'émouvait au spectacle de la morale chrétienne ; il multipliait les emprunts à cette morale, et il les avouait ; il ne se posait pas en rival de la législation évangélique, mais bien plutôt en disciple ; par une coupure assez factice dont il est étrange que plusieurs générations aient pu s'accommoder, il séparait la pensée et la vie ; la pensée refusait de se courber devant le Christ, et la vie, au contraire, acceptait et saluait, comme la plus pure et la plus noble des hégémonies, l'autorité de la morale évangélique.

Aujourd'hui, ce n'est pas seulement au *Credo*, c'est à la morale chrétienne, et c'est surtout à elle, que les systèmes nouveaux s'opposent et s'attaquent. On ne se donne plus la peine, ou presque plus, de discuter les mystères ou d'ébranler les motifs de crédibilité qu'allègue l'Église en faveur de son dogme : ce sont là jeux de rationalistes, et le rationalisme est singulièrement vieilli. On préfère examiner les enseigne-

ments du christianisme en fonction de la vie humaine et du progrès social, et l'on s'efforce d'établir qu'il y a antagonisme entre l'ascétisme chrétien et l'amélioration des destinées humaines, antagonisme entre l'idée mystique du règne de Dieu et la notion philosophique du progrès humain, antagonisme entre le renoncement chrétien et l'idée même de vie, antagonisme, enfin, entre la poursuite individuelle du paradis et les obligations terrestres d'aide sociale et de dévouement social [1]. Et parmi les diverses doctrines qui disputent au christianisme ainsi diffamé le soin d'orienter les énergies et de diriger les consciences, il en est une, le solidarisme, qui depuis dix ou quinze années se présente volontiers comme une sorte de *Credo* officiel du progrès démocratique, comme la doctrine vraiment civique, vraiment humaine, destinée à remplacer les morales confessionnelles du passé. M. Ferdinand Brunetière, en 1900, dans un de ses *discours de combat* [2], faisait de cette doctrine une critique profonde, incisive, impérieuse, à laquelle les champions postérieurs du solidarisme demeurent fort embarrassés de répondre. Mais puisque le solidarisme persiste dans ses prétentions, puisque les appuis politiques qu'il rencontre le fortifient et l'encouragent, il n'est pas inutile, à la lumière de ses plus récents interprètes, de l'examiner et de le discuter à nouveau.

1. Au sujet de ces critiques adressées à l'esprit même et aux principes mêmes de la morale chrétienne, on ne saurait rien lire de plus pénétrant ni de plus décisif que le livre du professeur Mausbach : *Die Katholische Moral* (Cologne, Bachem, 1902), qui est peut-être l'œuvre la plus importante, produite par la pensée catholique allemande dans les dernières années.

2. *Discours de combat*, nouvelle série, p. 5?-83. Paris, Perrin, 1903.

II

RÉSUMÉ DU SOLIDARISME

« La doctrine, écrit M. Charles Brunot, se résume en deux points que voici :

« D'une part, la société, où chacun profite de la civilisation et jouit du patrimoine commun, est comparable à la situation de co-héritiers vivant dans l'indivision : c'est un état de fait qui oblige les participants, bénéficiaires des avantages sociaux, à contribuer à l'acquittement de ces charges.

« D'autre part, l'homme civilisé est la résultante de deux catégories de facteurs : ses *facteurs* propres, dont il apporta le germe en naissant et dont le développement autonome a constitué la portion purement personnelle de son être, et les *facteurs sociaux*, dont l'influence a modifié ou enrichi sa nature et son avoir. L'apport de ces facteurs sociaux constitue, dans le patrimoine total de chacun, un patrimoine partiel acquis gratuitement, sans effort et sans droit, par le seul fait de son entrée dans la société. Chacun est débiteur de ce patrimoine partiel, envers la société qui le lui a fourni. La justice veut qu'il s'acquitte de sa dette [1]. »

1. D'Eichthal et Brunot. *La solidarité sociale*, p. 27-28 (extrait des comptes rendus de l'Académie des Sciences morales et politiques. Paris, Picard, 1903).

D'où vient la faveur du solidarisme?

Voilà la doctrine dans laquelle les hommes politiques qui n'ont pu se dérober au besoin d'une orthodoxie cherchent volontiers une formule, hâtivement qualifiée de scientifique, pour la religion future de l'humanité, — pour la religion dont l'humanité sera tout à la fois la prêtresse et l'idole. Car cette doctrine se pique de ne garder aucuns points d'attache dans le domaine de la métaphysique et de légitimer, cependant, les devoirs très impérieux et très complexes qui enchaînent à l'ensemble du corps social chacun des êtres humains ; ce n'est plus en regardant ou en écoutant Dieu, c'est en envisageant l'homme, et lui seul, qu'elle prétend apporter à nos contemporains agnostiques des raisons décisives de faire le bien.

Au congrès d'éducation sociale de l'année 1900, M. Jules Payot proclamait fièrement qu'« il s'est introduit dans la conscience française, et européenne aussi, un élément véritablement nouveau, différent de l'ancienne fraternité [1]. » M. Léon Bourgeois, de son côté, affirmait l'introduction de cet élément nouveau; il déclarait que, théoriquement et en fait, la solidarité précède tout, que de là naît toute société [2]; et puis, par une audacieuse transition, il semblait que de ce simple fait une morale entière allât éclore, morale à la fois rigoureuse dans ses obligations et purement humaine dans sa source, morale qui ne fondât ses préceptes et ses devoirs que sur des raisons tirées du mécanisme même de la société humaine, morale

1. *Congrès international de l'éducation sociale*, p. 351. (Paris, Alcan, 1901.)
2. *Congrès*, p. 350.

à base sociologique, succédant aux anciennes morales que soutenait une base métaphysique.

Équivoque commise par les solidaristes sur le sens du mot « solidarité ».

Tout ce que l'on est et tout ce que l'on possède, disait en substance M. Léon Bourgeois, dans son livre : *Solidarité*, qui est comme le premier évangile de la doctrine [1], est un don, et doit être donné de nouveau ; il concluait, des services que nous a rendus la société, aux services que nous devons lui rendre.

— « *Est* un don », lui riposta M. Fouillée, voilà, selon nous, la solidarité naturelle ; « *doit* être donné de nouveau », voilà la solidarité morale; mais l'une ne découle pas de l'autre, tant qu'on ne fait point intervenir des raisons supérieures [2].

Et par cette simple réflexion, M. Fouillée mettait à jour l'équivoque sur laquelle reposent les spécieuses constructions du « solidarisme ».

Sous le nom de solidarité, l'on entendait, tour à tour, et parfois en même temps, l'interdépendance des hommes entre eux et les devoirs réciproques qu'ils ont les uns vis-à-vis des autres. A voir l'aisance avec laquelle on passait de l'un à l'autre sens, on eût dit qu'aux regards des solidaristes l'interdépendance, qui est le caractère essentiel de la solidarité, suffit pour créer l'amour [3] !

1. Paris, Colin, 1897; 3me édition en 1902.
2. Voir Fouillée, *Revue des Deux-Mondes*, 15 juillet 1901, p. 390 et suivantes.
3. Voir à ce sujet Goyau, *Autour du Catholicisme social*, 1re série, p. 47-65 ; et surtout Gide, *Solidarité et Charité*, p. 38 (éditions de *Foi et Vie*, Paris 1904) : « Le forçat, du temps où ils étaient attachés deux à deux, aimait-il son compagnon de

L'interdépendance des hommes entre eux, c'est, pour emprunter l'expression de M. Alfred Fouillée, une « solidarité naturelle » ; l'obligation d'aide mutuelle entre les hommes ne peut résulter, — pour continuer d'employer son langage — que d'une « solidarité volontaire ». Or, la grande erreur du « solidarisme », c'est de sauter, sans transition aucune, de la solidarité naturelle à la solidarité volontaire.

Nous sommes liés par des liens de solidarité naturelle, non pas seulement avec les autres hommes, mais avec les animaux que nous mangeons: de la mort de ces animaux dépend notre vie. Voilà un cas de solidarité qui ne crée pour nous aucuns devoirs. Pareillement, je ne conteste pas que l'employeur soit lié par des liens de solidarité naturelle avec les pauvres gens qu'il emploie: du travail de ces pauvres gens dépend son enrichissement, cela est évident. Mais pouvons-nous affirmer que cette solidarité naturelle crée pour lui quelque devoir ? Pouvons-nous établir qu'en vertu de cette solidarité naturelle il doive pratiquer à l'endroit de ces humbles les obligations de la solidarité volontaire, les maximes du solidarisme ?

La solidarité, reprend avec une vraie pénétration M. Fouillée, « vaut ce que valent les êtres solidaires. Il y aura toujours action et réaction inévitable des

chaîne ? Or, la solidarité nous fait tous compagnons de chaîne... On a constaté récemment une curieuse solidarité entre les rats et nous; c'est que ce sont les rats qui nous donnent la peste. Croyez-vous que cette découverte nous les ait rendus sympathiques? »

Tous les phénomènes de contagion, tels que les étudie M. Duclaux dans son livre : *L'Hygiène sociale* (Paris, Alcan, 1902) sont une conséquence des rapports d'interdépendance et de solidarité naturelle qui nous lient aux autres hommes, mais qu'ont de commun ces faits avec la loi d'amour ?

uns sur les autres ; mais, si ces êtres s'aiment préalablement entre eux, ce sera une solidarité d'amour; s'ils se détestent, ce sera une solidarité de haine. » Ainsi, pour que la constatation de la solidarité naturelle amène l'âme humaine à l'acceptation d'une solidarité volontaire, il faut que cette âme soit soulevée par un élan de « charité » — je parle, ici, de la vertu théologale de ce nom —, et le « solidarisme » lui-même, tout sec et tout cru, est impuissant à inspirer et à justifier cet élan [1].

La notion d'obligation à laquelle prétend arriver le solidarisme n'est susceptible ni de précision ni de sanction.

Les solidaristes, d'ailleurs, paraissent eux-mêmes sentir combien est fragile et précaire l'obligation qu'ils affirment.

Il était très curieux, au Congrès de 1900, de voir avec quelle discrétion presque timide M. Léon Bourgeois usait des grands mots classiques de « devoir » et d' « obligation »; il préférait parler d'une « dette » résultant d'un *quasi-contrat* social ; il exposait longuement la créance qu'a la société sur chacun de nous, et passait plus rapidement sur les raisons

1. « La solidarité que le solidarisme érige en dogme, écrit de son côté M. Boutroux, c'est, dans le fond, un sentiment, une croyance, une aspiration. C'est la sympathie, tendant à venir en aide aux déshérités, et à utiliser pour cet objet les forces de la société, puisque celles des individus sont insuffisantes. C'est la volonté commune de transporter plus ou moins à la société organisée le devoir de bienfaisance que se reconnaissent les individus. Que l'on tienne compte au solidarisme de cette volonté, de cette croyance, et ses raisonnements reprennent figure et validité. Sa logique est concluante, pourvu que l'on reconnaisse qu'elle est pipée. » (D'Eichthal et Brunot, *op. cit.*, p. 124-125.)

morales impératives, qui nous commanderaient de nous montrer solvables en nous montrant serviables. Il parvenait peut-être à prouver, ou à peu près, que nous sommes des quasi-débiteurs ; mais à peine essayait-il de trouver une argumentation logique pour nous contraindre, en conscience, à nous acquitter. Autant que possible, il prêtait un caractère juridique à cette dette sociale qu'il nous imposait [1]; mais, tout le premier, ensuite, il était forcé de faire voter qu'« aucune disposition législative n'est suffisante pour établir le compte et assurer le paiement exact de cette dette [2] », et d'admettre ainsi, implicitement, que le droit au nom duquel elle peut être réclamée est un droit qui n'a pas de sanction.

« J'ai le premier emprunté aux légistes le terme de solidarité, écrivait en 1863 Pierre Leroux, pour l'introduire dans la philosophie, c'est-à-dire, suivant

1. Encore M. Paul Gaultier fait-il quelques objections, qui ne sont point faciles à évincer, contre le caractère juridique de cette dette: « Suivant l'article 1371 du Code civil, tout quasi-contrat, en effet, s'il résulte d'un fait, résulte d'un fait volontaire, autrement dit d'un acte de volonté, où est impliquée l'intention de donner ou de recevoir. Or, dans le fait de solidarité sociale, qui fait profiter chacun des efforts de tous, il n'y a trace d'aucune volonté de cette sorte, ni d'un côté ni de l'autre. Je bénéficie du travail de tous ; mais puis-je faire autrement du moment que je vis d'une vie, que je n'ai certes pas sollicitée ? Ai-je demandé à naître ? Ai-je eu le loisir d'accepter ou de refuser ? Cette vie, d'ailleurs, est-elle un bien dont je doive être reconnaissant ? » (Paul Gaultier, *La crise de la charité*, *Revue Bleue*, 22 juillet 1905, p. 126.) Cf. même auteur, *Revue Bleue*, 5 août 1905, p. 190: « Quand M. Léon Bourgeois nous parle d'une dette sociale, il ne fait pas autre chose que de donner des raisons à notre charité pour l'émouvoir, car enfin ce quasi-contrat, qui en est le principe, n'en devient véritablement un que du fait de notre acceptation volontaire, qui est l'acte d'une volonté charitable, puisqu'elle s'estime débitrice de son propre mouvement, sans y être contrainte ni obligée par rien. »

2. *Congrès*, p. 357.

moi, dans la religion. J'ai voulu remplacer la charité du christianisme par la solidarité humaine [1]. » Pierre Leroux, aujourd'hui, a des milliers de successeurs, qui, s'adressant à chacun de nous, semblent se présenter comme autant d'huissiers instrumentant au nom du corps social. Mais demandez à ces huissiers de nous expliquer pourquoi nous ne pouvons nous refuser à suivre leurs sommations : aussitôt leur langue fourche et leur assurance succombe.

Il en est parmi eux qui, pour sortir d'embarras, semblent prévoir je ne sais quels développements futurs de la doctrine solidariste [2], au cours desquels, forte de l'ascendant qu'elle a déjà conquis, elle achèvera de se formuler, de se préciser, de se justifier et de s'imposer. « La solidarité, écrit M. Edouard Petit, fut pour le XIXe siècle finissant, devient pour le XXe siècle à son aurore, ce qu'a été la sensibilité pour la génération qui vit le règne de Louis XVI et la Révolution naissante. Il est des mots, enfermant de nettes théories, qui ont un pouvoir magique et irrésistible. La foule retrouve en eux ses aspirations et son idéal [3]. » « La notion de solidarité, reprend M. Jules Payot, est encore toute neuve dans le monde, elle est comme une Afrique nouvelle dont on n'a guère visité que le littoral [4]. » Si M. Payot veut dire, par là, que l'idée

1. Cité dans Gide, *Solidarité et charité*, p. 30.

2. Voir à ce sujet, dans Bouglé, *Solidarisme et Libéralisme* (Paris, Cornély), l'indication très nuancée des évolutions que subit le solidarisme, et par l'effet desquelles, abandonnant ses « prétentions naturalistes » et son ancienne ambition d'être « une pure et simple application de la science », il prend peu à peu l'allure d'une philosophie morale quasi-spiritualiste. Toute cette conférence : *l'Évolution du solidarisme*, est à lire.

3. Édouard Petit. *L'école de demain*, p. 357. (Paris, Picard et Kahn.)

4. Payot. *Aux instituteurs et aux institutrices*, p. 280. (Paris, Colin, 1897).

de solidarité soit susceptible d'applications innombrables, nous n'y contredirons pas ; mais s'il affirmait, par surcroît, qu'elle est suffisante pour fonder l'obligation même du devoir social, nous ne lui ferions pas crédit de ses preuves, et nous douterions fort qu'elles pussent paraître convaincantes.

M. Bouglé, je le sais, tranche la question en donnant aux exigences du « solidarisme » un caractère formellement légal et juridique.

« Élever des devoirs larges, dit-il, des devoirs dont l'exercice est laissé au bon vouloir des individus, au rang de devoirs stricts, dont la collectivité puisse imposer l'accomplissement, donner en un mot à ceux envers qui on se reconnaît ces devoirs un titre reconnu par la loi, un droit véritable, n'est-ce pas la pensée centrale du solidarisme ? » M. Bouglé rappelle à ce propos cette observation de M. Andler : « Il y a question sociale, quand un grand nombre d'hommes dans une société commence à trouver qu'une part nouvelle de ce qui était, jusque-là, pur idéal moral, doit passer dans la réalité des codes » ; et il conclut : « Le solidarisme est une des preuves que ce besoin de passer à l'acte légal est ressenti en effet par un nombre croissant de consciences. C'est de la besogne pour les codes de demain qu'elles entendent préparer [1]. » Et certes la perspective ne manque ni de grandeur ni de beauté, mais au nom de quelle commune mesure la solidarité, devenue ainsi une sorte de considérant juridique, se comparerait-elle ou se préférerait-elle encore à la vertu morale de charité ? L'amour, que le solidarisme n'ose ni ne peut commander, demeurera nécessaire pour faire accomplir sans fraude ni réticence les injonctions futures de la légalité « solidariste » ; et cet amour, qu'est-il autre que la charité

1. *Revue de Métaphysique et de morale*, mars 1906, p. 262-264.

diffamée? Le christianisme, par sa prédication de charité, revendique et garde une prise sur le for intime de l'âme, sur nos dispositions cachées, sur notre esprit de conduite sociale; de notre conduite sociale, au contraire, le « solidarisme » ne considère et n'atteint que l'extérieur. Entre le « solidarisme », tel que le conçoit M. Bouglé, et l'esprit de charité, il y aura la même différence qu'entre l'obéissance aux Codes et l'état moral de « vertu ». Le droit positif ne fonde pas l'obligation morale ; le solidarisme, développé dans des articles de code, ne la fondera pas davantage.

Le solidarisme, en dernière analyse, tombe sous les critiques qu'adressent depuis longtemps les philosophes aux « morales de l'intérêt ».

Car, ainsi que l'a très bien observé, dans la *Revue internationale de l'enseignement*, M. l'Inspecteur général Evellin, le solidarisme n'est, en dernière analyse, qu' « une sorte de mélange des doctrines de la sympathie et de l'intérêt général, tant de fois critiquées. » Malgré Bentham et malgré Stuart Mill, on a renoncé à fonder l'obligation morale, soit sur la sympathie, soit sur la considération de l'intérêt général: M. Evellin, qui depuis longtemps analyse l'enseignement de la morale à l'école primaire et qui scrute avec scrupule l'efficacité de cet enseignement, redoute que le solidarisme ne réserve de pareilles déceptions. « Tu profites du dévouement de l'humanité ; donc, donne-lui toi-même ton dévouement »: c'est en ce commandement qu'on pourrait résumer la morale solidariste. M. Evellin craint que cette morale, dans la pratique, « ne nous donne que des âmes étroites, égoïstes, occupées surtout à éluder le devoir. » D'où l'impératif solidariste tire-t-il son caractère obliga-

toire ? Notre philosophe le cherche et ne le trouve point. Membres de la société, nous bénéficierons forcément des avantages de l'institution sociale ; dès lors, pour l'égoïste, où est la nécessité de payer sa dette à cette institution? « Ne peut-on, demande M. Evellin, pour en bénéficier deux fois, se soustraire discrètement aux lois de la solidarité humaine, et ajouter ainsi son profit personnel aux profits qu'on estime devoir toujours obtenir de la sincérité des âmes honnêtes et de la candeur de ceux qui veulent bien jouer franc jeu ? »[1].

On ne saurait mieux dire : ceux-là qui, sincèrement, franchement, s'efforceront de rendre au corps social service pour service, seront peut-être honorés pour leur dévouée candeur ; mais, que vous pratiquiez ou non ce qu'il est de mode d'appeler le devoir de solidarité, vous profiterez pareillement, également, de ce qu'a de bienfaisant pour tous les membres du corps social le fait de la solidarité ; et si vous vous soustrayez au devoir, qui est en somme une charge, vous pouvez espérer, par surcroît, une jouissance de plus. Lorsque le solidarisme s'essaie à nous montrer que nous aurions intérêt à lui obéir, il ne persuade que les désintéressés ; à l'avance, leur cœur a des raisons que la raison ne connaît point.

Vainement, en effet, les champions de cette doctrine s'essaieront à sortir du dilemme où les accule, dans la *Revue politique et parlementaire*, M. Malapert. « Si votre solidarité est nécessaire, leur fait observer le professeur de philosophie du lycée Louis-le-Grand, elle se produira bien sans moi, et je n'ai pas besoin de peiner pour aider la nature à poursuivre et atteindre ses fins ; mon intérêt m'est plus proche, plus cher, plus facile, je m'enferme

1. *Revue internationale de l'enseignement*, 1901, II, p. 296.

dans mon égoïsme. Si, par contre, c'est seulement par ma libre collaboration que la solidarité peut enfin passer du domaine du possible dans le domaine du réel, présentez-la-moi, non comme un fait, mais comme un idéal qu'il vous faut alors légitimer moralement, dont vous êtes tenu de me démontrer, par une autre voie, que je suis obligé d'y suspendre ma volonté, d'y travailler de toute mon énergie et de tout mon cœur ; car si vous vous reconnaissez impuissant à me fournir la démonstration que je réclame, je me sépare de vous, je refuse de sacrifier mes intérêts immédiats à de lointaines chimères [1]. »

Uniquement préoccupé des relations de l'individu avec l'ensemble du corps social, le solidarisme est sans autorité pour faire prévaloir l'idée de justice dans les rapports personnels entre individus.

Ainsi le solidarisme achoppe devant l'écueil habituel où viennent se heurter toutes les morales fondées sur l'intérêt; et l'homme ne trouve pas, dans le solidarisme même, des raisons décisives de pratiquer à l'endroit du corps social le devoir de solidarité.

Par surcroît — et c'est là une autre lacune — le solidarisme est impuissant à offrir les éléments d'une morale régissant les rapports personnels entre les individus.

De quoi nous parlent les solidaristes ? Exclusivement et uniquement, de nos relations avec l'ensemble du corps social, et des charges que chacun de nous doit accepter en vue du relèvement ou du soulagement légal des déshérités de la vie. Ce n'est là, en définitive, qu'un paragraphe dans la série de nos

1. *Revue politique et parlementaire*, septembre 1901, p. 586.

devoirs envers autrui. Le solidarisme ne nous enseigne rien et ne nous commande rien au sujet des rapports d'homme à homme. De quels arguments ferait-il parade pour nous interdire de traiter le travailleur comme un outil et d'exploiter, au sens cruel du mot, la faiblesse de l'indigence ? Tout au plus les solidaristes pourront-ils nous conseiller de veiller aux conditions hygiéniques des logements ouvriers, de peur que, par contagion, les germes morbides qui s'y développeraient ne contaminent les quartiers voisins. Mais lorsqu'il s'agit de concerter un contrat de travail avec un être infortuné que sa situation économique contraint de tout subir, lorsque l'employeur se sent investi d'une souveraineté absolue, il n'y a d'autre frein, pour contenir les excès de cette souveraineté, que l'esprit de fraternité chrétienne, qui lui montre dans ce pauvre un « prochain », un semblable, un égal. Libre au solidarisme d'adresser des appels, souvent très éloquents, à la conscience collective du corps social ; mais en vain demanderions-nous à cette doctrine une règle complète d'action, pour guider la conscience de l'individu dans ses rapports avec les autres individus. L'idée de justice est comme dépaysée dans le solidarisme ; elle n'y trouve pas de racine.

Enfin le solidarisme, de son propre aveu, a une portée moindre que l'idée chrétienne de charité.

Mais un autre malaise attend les solidaristes : il y a sous leur ciel quelque chose d'aride ; la charité manque [1]. En ramenant leur idéal au paiement

1. « La solidarité, dit M. Gabriel Tarde, a pour certains esprits le précieux avantage d'être la charité laïcisée. A ce point de vue, nous ne gagnons rien au change, et nous n'avons fait

d'une dette, ils s'imaginent le préciser, et ne font que le rétrécir. Il y a plus d'au-delà, plus d'horizons, plus d'épanouissement, dans l'âme du catholique qui, sans compter, se dépense pour ses frères, et qui, insouciant d'établir une sorte de balance entre les services que lui demande la société et ceux qu'il attend d'elle, se fait tout à tous. Pris au pied de la lettre, les ordres purement arbitraires du solidarisme ne peuvent commander qu'un don partiel de l'être ; mais quant aux donations plénières, absolues, aux donations par lesquelles on s'immole, il est impuissant à les faire comprendre, incapable de les inspirer, et c'est à ces donations, pourtant, que l'histoire des gloires humaines accorde le plus de valeur.

Il semble que M. Léon Bourgeois ait exactement senti cette sorte d'essoufflement du solidarisme, lorsqu'il disait, au Congrès de 1900, que « la fraternité sera toujours le complément nécessaire de toute formule sociale vraiment humaine [1]. » Il y avait, dans ces paroles, je ne sais quel appel évasif du solidarisme à l'idée chrétienne de fraternité. « Le domaine de l'amour et de la charité, reprenait ailleurs M. Léon Bourgeois, ne sera pas diminué par l'idée de solidarité, car il est infini, il y aura toujours du bien, toujours plus de bien à faire [2]. » Ainsi, au delà des exigences limitées que le solidarisme se croit en mesure de faire prévaloir, il reste place pour un surcroît, pour un superflu, pour un sentiment qui, suivant le mot de M. Gide, « nous pousse à donner à nos

que substituer un mot juridique et froid à un mot tout imprégné de tendresse humaine. » Et il ajoute que la solidarité doit être conçue plutôt comme la charité mutualisée, celle qui fait sentir aux hommes qu'ils ont des devoirs réciproques. » (D'Eichthal et Brunot, *op. cit.*, p. 141.)

1. *Congrès*, p. 350.

2. *Essai d'une philosophie de la solidarité*, p. 60. Paris, Alcan, 1902.)

semblables plus encore qu'il ne leur est dû[1] » ; il reste place pour les aventureuses et sublimes folies de la fraternelle charité, soucieuse, elle, de tous ces faibles, de tous ces infirmes, de tous ces incapables, êtres inutiles et inutilisables pour lesquels le solidarisme, tant qu'il ne dépasse pas le point de vue utilitaire, demeure aussi cruel que le sont les doctrines de la lutte pour la vie[2].

Car « au nom de la solidarité, dit excellemment M. Paul Bourget, l'homme n'a droit auprès de ses semblables qu'à une part correspondante aux services qu'il leur a rendus. Que devient alors cet immense déchet que les civilisations les mieux ordonnées traînent derrière elles, de faibles, de malheureux, de coupables ? C'est ce déchet qui fait l'objet propre de la charité[3]. » L'auteur du *Disciple* aurait, en effet, beau jeu pour demander à la démocratie « laïque » si elle a le droit de faire bon marché de cet « immense déchet » sur lequel se courbait avec amour, depuis dix-neuf siècles, la vieille charité, si perfidement démodée ; et les aveux mêmes du solidarisme témoignent que cette doctrine ne peut expliquer la grandeur et la plénitude de certains dévouements sociaux, et n'a pas d'autorité pour les

1. Gide, *Solidarité et charité*, p. 46.

2. Voir à ce sujet Paul Gaultier, *La crise de la charité*, *Revue Bleue*, 22 juillet 1905, p. 126.

3. Paul Bourget, *Discours sur les prix de vertu* (Académie Française, 29 novembre 1906). — Cf. ces lignes de l'original penseur qui signe Jean Lahor : « La morale scientifique présentera quelques nouveautés ; en voici une par exemple : le dogme de la solidarité exigera de malades qui risqueraient de transmettre une tare ou une maladie grave, de s'abstenir du mariage. Mais cette religion de la solidarité ne suffira pas toujours : il faudra, pour adoucir les tristesses, les souffrances de ces malheureux, ainsi condamnés par elle, beaucoup de sympathie, de pitié, c'est-à-dire ce que l'on appelait autrefois amour ou charité. » Jean Lahor, *Le bréviaire d'un panthéiste et le pessimisme héroïque*, p. 175-176. (Paris, Fischbacher, 1906.)

conseiller. Ce qu'il y a de plus haut et de plus beau dans les œuvres de l'amour humain échappe à la juridiction de la philosophie solidariste. Elle confesse elle-même, par là, que sa portée est singulièrement inférieure à celle du christianisme ; et c'est merveille de voir le christianisme s'assurer la victoire en se montrant tout à la fois plus tendre et plus impérieux que le solidarisme : plus tendre, puisque au lieu de nous inviter à rembourser des créanciers, il nous ordonne d'aimer des frères; plus impérieux, puisque au lieu de parler au nom d'un droit humain qui parfois semble douter de lui-même, il parle au nom d'un droit divin, serein dans ses commandements, patient dans son attente, imprescriptible dans sa réalisation.

III

ORIGINALITÉ HISTORIQUE DE L'IDÉE CHRÉTIENNE DE FRATERNITÉ

En disant dans sa prière : *Pater noster, adveniat regnum tuum*, le chrétien s'associe à tous ses frères, fils du même père, pour réclamer le règne de la paternité divine, c'est-à-dire la réalisation de la fraternité humaine, et pour promettre, personnellement, de travailler à cette réalisation ; c'est la grande originalité morale du christianisme[1].

1. Dans l'ouvrage considérable où le cardinal Vivès a rassemblé tous les écrits des Pères et des docteurs sur le *Pater* (*Expositio in orationem Dominicam juxta traditionem patristicam et theologicam*, Rome (impr. Saint-Joseph), 1903), il est intéressant d'observer comment beaucoup d'entre eux expliquent l'obligation que le Christ nous a faite de dire : *Pater noster*, non *Pater meus*, et comment le catholicisme social se

Avant le christianisme, lorsque l'individu humain voulait entrer en rapport avec le souverain bien et communier avec quelque parcelle de divin, il s'isolait le plus possible du reste de l'humanité, il la méprisait, il l'oubliait ; il s'érigeait très au-dessus du reste des hommes, pour se mieux complaire dans sa propre bonté et dans sa propre vertu. Qu'on se rappelle l'attitude de Marc-Aurèle; qu'on se rappelle son altier dédain à l'endroit de « ces hommes qui tuent, qui massacrent, qui maudissent, et qui n'empêchent pas son âme de rester pure, sage, modérée, juste [1]. » Parmi tous les représentants de la sagesse antique, il n'en est pas auquel la pensée moderne ait prêté plus de noblesse, attribué plus de perfections, qu'à ce philosophe couronné : on nous vante même sa bonté pour les autres hommes. Bonté singulièrement distante, en vérité, puisqu'elle trouvait je ne sais quel noble amusement dans le contraste entre la propre conscience qu'elle avait d'elle-même et la méchanceté des autres êtres humains ! La sagesse antique n'a jamais compris que les hommes sont « membres les uns des autres » ; elle considérait la contemplation du divin comme la jouissance personnelle d'une élite, la proximité du divin comme un rare privilège individuel. Au contraire, le Dieu des chrétiens est, avant tout, le Père commun, c'est là son caractère souverain ; c'est en tant que membres de la famille humaine, en tant que frères de la foule immense des âmes, que nous sommes autorisés à l'appeler du nom de père ; il y a un élan d'altruisme, une affirmation bien nette de la fraternité humaine, dans la première parole : *Notre* père, par laquelle nous l'invoquons ; et volontiers dirions-

trouve d'accord avec toute la tradition lorsqu'il met en relief, si nous osons ainsi dire, l'esprit d'altruisme qui inspire la grande prière chétienne.

1. Cf. Fouillée, *Revue des Deux-Mondes*, 15 juillet 1901, p. 390.

nous, à la faveur d'un mot de Pascal, que ce n'est pas seulement à l'opinion humaine que le *moi* est haïssable, mais aussi, mais surtout, au Dieu des chrétiens.

Le règne de Dieu et la réalisation de la fraternité humaine.

Entendue au sens chrétien, la paternité divine ne règnera véritablement ici-bas, d'une façon effective, que lorsque les relations des hommes entre eux seront régies par l'esprit fraternel. Le même message du Christ apprit aux hommes que Dieu était leur père et qu'entre eux ils étaient frères : ces deux révélations complétèrent et surélevèrent la dignité et l'harmonie de la famille humaine. La fraternité, ainsi révélée, est, si l'on peut dire, un fait d'ordre métaphysique : à regarder la société, où il y a des vainqueurs et des vaincus, des riches et des pauvres, des puissants et des humbles, on aurait peine à induire que les hommes sont frères ; et tandis que le *Sermon sur la Montagne* leur commande de s'aimer, l'expérience, bien souvent, répond qu'ils ne s'aiment pas.

Préparer ici-bas l'avénement du règne divin, c'est travailler, d'un labeur continu, pour que les hommes, définis frères par la parole d'En-Haut, se traitent réciproquement comme des frères ; c'est faire effort pour assurer à la fraternité, proclamée par le dogme, une sanction dans la conduite individuelle et dans l'organisation des rapports sociaux. Voilà dix-neuf siècles qu'en murmurant les mots : *Adveniat regnum tuum !* les âmes ardentes soupirent, avec une impatience pareille à celle de l'antique messianisme, vers le jour où un simple coup d'œil jeté sur la vie des hommes indiquerait à l'observateur qu'ils sont frères. Ce jour est lointain, il est même inaccessible ;

mais en priant Dieu pour que son règne arrive, nous lui demandons d'accroître, parmi nous, la puissance et la fécondité de l'esprit fraternel.

Les catholiques qui, dans leurs oraisons, convoquent Dieu à régner, n'ont rien de commun avec les millénaristes qui croyaient à l'installation de je ne sais quel trône divin sur je ne sais quel monde en ruines. La conception catholique n'implique ni le détachement à l'endroit du progrès terrestre, ni une espérance passive dans la fin prochaine des choses créées, mais, tout au contraire, une bonne volonté quotidienne d'améliorer, ici-bas et dans le temps présent, l'état social et la moralité sociale. Car le règne de Dieu ne s'approchera de nous que si, de notre côté, nous nous approchons de lui ; et c'est par l'épanouissement de plus en plus généreux de l'esprit de fraternité, c'est en faisant de la fraternité, qui est une donnée de l'enseignement divin, une loi de nos actions propres et une loi des relations humaines, que nous servirons, tout à la fois, la royauté divine et le progrès humain.

Le règne de Dieu et le progrès humain.

Rayonnement de la fraternité, règne de Dieu, progrès humain, ce sont donc là, en quelque façon, des termes synonymes; et la foi catholique serait plus en honneur parmi beaucoup de nos contemporains, s'ils consentaient à se rendre compte de l'identité de ces diverses notions. L'effort même que font les chrétiens — ou que du moins la foi leur impose de faire — en vue de l'avènement du règne de Dieu, est, tout en même temps, un élan vers le progrès. Ce n'est pas une humanité stagnante que celle qui, chaque soir et chaque matin, dit à Dieu dans sa prière : « Que

votre règne arrive. » C'est, au contraire, une humanité en marche, perpétuellement attirée par un idéal toujours plus haut et toujours plus exigeant, une humanité sans cesse impatiente du mieux et sans cesse confiante dans la proximité de ce mieux, jamais satisfaite mais jamais désespérée. Dans ces trois mots : *Adveniat regnum tuum*, vous trouvez enclos, tout ensemble, un acte de foi au progrès et un acte de dévouement au progrès.

L'homme qui récite les phrases du *Pater Noster* comme si, spontanément, à mesure que ses lèvres les égrènent, elles se formulaient dans son âme, enrichit avec toute l'ampleur de son imagination et précise avec toute la rigueur de sa conscience le second verset de cette prière, qui appelle le règne de Dieu. Un vaste champ de progrès social s'ouvre à son regard, et la voix du devoir l'invite à s'y dépenser : à ce prix seulement, l'invocation du *Pater* cessera d'être platonique.

Services rendus par l'Église au progrès humain.

1° Elle en assure la fixité d'orientation.

Quel que soit le caractère mystique du règne de Dieu, l'Église ne permet pas que nous abritions derrière cette expectative un indolent quiétisme. Quel que soit le caractère positif du progrès humain, elle ne permet pas qu'entre cette idée et les réalités transcendantes toute attache soit rompue. L'Église, par là, rend au progrès un double service : elle en assure la fixité d'orientation et elle en assure la perpétuité ; elle marque au progrès son but, et elle tient le progrès en haleine.

Ce n'est qu'en luttant contre les conséquences de

la faute originelle — en luttant, comme dit avec une demi-exactitude le langage vulgaire, contre sa propre nature — que l'individu se perfectionne ; il en est de même de la société. Les inégalités naturelles sont un fait, et un fait cruel : l'esprit de fraternité commande et dirige la lutte, au terme de laquelle ce fait, donné par la « nature », sera en quelque mesure corrigé et réparé par la volonté sociale. Au nom de la justice, une première victoire est remportée : ces inégalités paraissaient entraîner, comme conséquence, qu'un homme pût être l'instrument d'un autre ; mais le christianisme, en affirmant l'égale valeur essentielle, l'égale dignité, l'égale respectabilité de tous les êtres humains, donne l'affirmation primordiale qui doit présider au développement de l'humanité, et marque ainsi le sens que doit suivre ce développement. Le progrès, dès lors, est garanti contre toutes déviations. Faut-il remonter bien haut derrière nous, pour entendre l'élite pensante acclamer sans réserve, comme un progrès indiscutable, les chocs de la concurrence industrielle et, sous le couvert de la « liberté du travail », l'effrénée liberté du capital ? Les déceptions châtièrent ces enthousiasmes ; la caravane humaine parut s'être trompée de route. C'est qu'il y a quelque chose de périlleux, en même temps que de glorieux, dans le déploiement de vie par lequel tout progrès s'achète ; et lorsque ce déploiement de vie demeure indépendant de l'idéal chrétien, il risque d'aboutir à l'exubérante expansion d'un certain orgueil de vivre. Alors, dans la course au progrès, dégénérée en une griserie de vitesse, on voit les hommes oublier ou méconnaître la véritable destination sociale et la véritable finalité humaine qui, seules, donnent au progrès sa valeur. Ils marchent, ils marchent toujours, mais la lumière de l'Évangile étant pâlie, ils n'ont plus de

sillage, plus de phare. Fiers de la « production », comme s'ils étaient des dieux créateurs, ils attachent plus d'importance à cette production elle-même qu'au bien-être et à la dignité des agents humains qui y collaborent.

La « production », certes, est, dans le plan divin, un facteur capital de progrès : la Genèse offre au travail de l'homme toutes les énergies de la terre, et réclame ce travail pour leur exploitation. Mais ce progrès matériel devient une sorte de contresens et déroge au plan divin, si dans la façon de le préparer et de le conduire, on viole l'esprit de fraternité, qui s'oppose à l'absolutisme d'un petit nombre sur les biens et les forces terrestres, « communes à tous quant à l'usage ».

Orienté vers Mammon et non plus vers Dieu, le progrès cesse d'apparaître bienfaisant pour les masses ; il accentue, au lieu de les corriger, les inégalités naturelles ; délibérément infidèle à l'esprit de fraternité, il fait l'effet d'une régression. La foule ne s'y trompe pas, cette foule qu'un tel progrès accable au lieu de la relever ; lors même que parfois elle blasphème, les soubresauts révolutionnaires auxquels elle s'abandonne sont un hommage inconscient et involontaire à l'idéal chrétien méconnu, et une revendication de la fraternité violée.

2° *L'Église assure la perpétuité du progrès.*

En se confondant avec l'aspiration agissante vers le règne de Dieu, le progrès humain ne se préserve pas seulement de tout écart, mais aussi de toute lassitude et de toute paresse. Il n'y a pas de plus grand obstacle à la persévérance de nos efforts qu'une certaine satisfaction béate, emphatique,

lourdement vaniteuse ou cyniquement jouisseuse, prompte à croire que l'humanité progresse, exclusivement, par certaines trouvailles de l'intelligence et non point aussi par l'impulsion incessante du bon vouloir. Si vous déroulez, au contraire, devant la volonté humaine, la perspective d'un règne de Dieu pour lequel elle doit personnellement travailler, et si graduant les plans dans cette perspective infinie, vous vous attachez à dessiner avec plus de relief les lignes d'un programme de progrès social approprié aux opportunités présentes, la volonté humaine sera sans cesse sollicitée par une sorte d'aimant, qui, sans cesse, paraîtra reculer à mesure qu'elle-même s'avancera. Le mot célèbre : *Quo non ascendam ?* est permis à notre ambition, lorsque c'est vers Dieu que nous montons.

L'Évangile en main, le règne de Dieu se définit théoriquement; mais, en fait, il y a dans cet éblouissant mirage quelque chose d'inapprochable, de distant, et je ne sais quoi de provocateur aussi pour nos péchés. De là, pour l'âme croyante, une secousse et un essor : elle est certaine que le mieux existe, et certaine, en revanche, qu'il y aura toujours à faire pour le trouver, toujours à faire, surtout, pour associer au bénéfice de ce mieux les autres frères humains; elle est toujours inassouvie, et toujours optimiste ; elle sait que la vie a du prix, puisqu'il dépend de chacun de nous de rendre sa propre vie précieuse pour ses frères en devenant un agent de progrès social ; elle aime et salue, dans le mieux qu'elle entrevoit, et dans cet autre mieux, plus lointain, dont elle soupçonne l'existence sans en pouvoir pressentir l'aspect, une suite d'étapes à travers lesquelles la souveraineté divine, longuement ambitieuse, guide en vue de son propre règne les initiatives humaines ; et, jusqu'à la fin des temps, lorsque le progrès humain, aux heures d'indolence ou de découragement, aura besoin de

reprendre un élan, c'est dans cette série de certitudes, qui dépassent l'homme, que l'homme retrouvera la force de se dépasser lui-même.

IV

LES CONVERGENCES ENTRE LE SOLIDARISME ET LE CATHOLICISME.

Si fiers qu'ils soient d'une telle doctrine, et quelque droit qu'elle leur donne d'être sévères pour les lacunes et les défaillances du solidarisme, les catholiques doivent néanmoins noter avec joie certaines convergences entre le sens du mouvement solidariste et leur propre orientation. Dans cette préoccupation même d'une dette sociale à exiger et à payer, on pourrait aisément discerner — que les solidaristes le voulussent ou non — un mouvement de réaction contre l'individualisme révolutionnaire. Le XVIIIe siècle et la Constituante avaient mis en relief exclusivement les droits de l'homme ; voilà cent ans que les publicistes catholiques reprochaient à la *Déclaration des droits* de n'être point complétée par une *Déclaration des devoirs ;* et l'année 1900 nous réservait l'instructive surprise d'entendre M. Léon Bourgeois, le plus illustre apôtre du solidarisme, dire à son tour, après eux et comme eux: « La Révolution a fait la déclaration des droits ; il suffit d'y ajouter la déclaration des devoirs [1]. »

Mais les de Maistre, les Comte et les Taine n'accusaient pas seulement la *Déclaration des droits* de manquer d'une indispensable contre-partie, mais aussi de reposer sur des erreurs historiques et philosophiques ; et la sociologie contemporaine, succé-

1. *Congrès*, p. 350.

dant à un siècle entier de protestations catholiques et de protestations positivistes, professe que cette phrase primordiale : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit », contient une absurdité. Or, ce fut en vain que M. Léon Bourgeois, parlant au nom du solidarisme, se flatta de ne détruire en rien l'œuvre de la Révolution[1] : par cela seul qu'il affirmait, en termes excellents, que la «liberté n'est pas quelque chose d'indéfini et d'infini pouvant être revendiqué sans mesure », que « nous ne sommes pas libres, dans la société, avant d'avoir payé aux autres ce que nous leur devons», et qu'enfin « notre liberté ne commence qu'avec la libération de notre dette sociale [2] », M. Bourgeois donnait une irréparable entorse à cet article initial de la *Déclaration des droits*, d'après lequel l'homme naît libre.

M. Bourgeois exposait que nous devons, par des institutions d'enseignement, d'assistance et d'assurance, travailler à réaliser entre tous les hommes ce qu'il nommait une « égalité de valeur sociale », et « les rapprocher tous, ainsi, du point où ils pourraient contracter librement les uns avec les autres, sans autre inégalité que celle qu'il ne dépend pas de la volonté humaine de faire disparaître [3] » ; et de pareilles déclarations dépassaient singulièrement l'étroit horizon des hommes de la Constituante, qui, dupes ou captifs de leur phraséologie, croyaient avoir tout fait pour le bien-être social en proclamant que les hommes « naissent » égaux en droit. A cette date de 1900, M. Ferdinand Buisson n'avait encore rien d'un socialiste ; et sa parole retentit, à plusieurs reprises, pour conjurer le Congrès de ne point « désavouer les idées fondamentales de la philosophie libérale et

1. *Congrès*, p. 351.
2. *Congrès*, p. 329.
3. *Congrès*, p. 336.

de la Révolution française [1]. » Mais la Révolution française fut battue, dans la personne de M. Buisson; et le Congrès, tenace, ne craignit pas d'infliger à la *Déclaration des droits* un double démenti, en votant sur la proposition de M. Léon Bourgeois, que « la dette sociale est la charge préalable de la liberté humaine » et que « les lois doivent exclure toute inégalité de valeur sociale entre les contractants. »

Par ces deux votes, la nouvelle doctrine solidariste, sans trop vouloir se l'avouer, s'écartait autant des erreurs de 1789 que s'en écartent les théories catholiques sociales.

V

LA DIFFÉRENCE FONDAMENTALE ENTRE LE SOLIDARISME ET LE CHRISTIANISME

Mais quel que soit, entre les solidaristes et nous, le parallélisme d'orientation, une différence fondamentale nous sépare : c'est qu'à la lumière de la révélation, qui proclame la fraternité, nous aboutissons, nous, à établir que le devoir social est un impératif moral; et les solidaristes, au contraire, aboutissent tout ou plus à en faire un impératif légal

Tandis que le solidarisme, quoi qu'il en veuille, ne peut pas m'obliger à travailler au progrès humain, le Dieu des chrétiens, au contraire, m'y oblige.

Le solidarisme peut invoquer ma courtoisie en faveur du corps social, mais il ne peut rien de plus. « Ce que vous avez reçu gratuitement, donnez-le aussi gratuitement », disait le Christ; et par ces

1. *Congrès*, p. 349.

mots il enseignait aux hommes qu'ayant tout reçu du Père qui est aux cieux, ils y devaient faire participer leurs frères. Le solidarisme tiendrait volontiers un langage analogue ; mais tandis que Dieu, par les lèvres du Christ, affirmait son droit à obtenir de nous une adhésion cordiale et active à la loi de fraternité, le corps social, dès qu'il a désavoué la paternité divine, est à court d'arguments pour réclamer notre adhésion à la loi de solidarité, à court de procédés pour nous y contraindre.

Jaloux de parler au nom de l'homme seul, le solidarisme ne peut même pas garantir un surcroît de joies terrestres à ceux qui aiment mieux se dévouer au corps social que vivre aux dépens du corps social et être des altruistes que des parasites; et sa philosophie est trop courte pour créer véritablement un impératif moral.

Au contraire, le christianisme promet et assure à tous ceux qui travaillent pour le progès social la joie intime et la mystique fierté d'être associés à la préparation du règne de Dieu; et de ce travail il fait un devoir, au nom même de Dieu.

« La charité envers Dieu, disait Bossuet dans son carême de Saint-Germain, est le fondement nécessaire de la société envers les hommes; c'est de cette haute origine que la charité doit s'épancher généreusement sur tous nos semblables par une inclination générale de leur bien faire [1]. » Bossuet, en parlant de la sorte, marquait à l'avance le seul fondement — fondement mystique — de nos devoirs envers autrui, envers cet autrui en qui Dieu seul nous révèle un frère.

1. Bossuet, *Sermon sur la charité fraternelle*, édit. Lebarcq, V, p. 92 (Lille, Desclée, 1892). Tout le premier point de ce sermon est à méditer.

II

CATHOLICISME SOCIAL ET SOCIALISME

Ce qui marquera dans l'histoire le pontificat de Léon XIII, c'est l'ampleur, la sûreté et l'audace avec laquelle furent définies, pour la famille humaine, les conséquences sociales de la révélation chrétienne. Certains incroyants s'arrêtèrent, étonnés et émus ; certains fidèles, hélas ! reculèrent. Le catholicisme apparut sous un jour nouveau. La vieille doctrine, pleinement épanouie, parlait de la terre en même temps qu'elle parlait du ciel; elle s'immisçait dans les rapports des hommes entre eux; pour mettre les âmes en relation avec Dieu, elle ne les abstrayait ni de leur enveloppe charnelle ni de cette société civile et économique au milieu de laquelle les âmes sont des agents responsables ; elle se refusait à isoler Dieu de la mêlée sociale, à isoler le prêtre des besoins humains, à isoler le fidèle des devoirs humains ; et rapprochant de nous les échos du Sinaï et les échos du Sermon sur la Montagne, elle nous conviait, croyants ou non croyants, à mettre notre confiance en ces paroles réparatrices et à les sanctionner par nos initiatives justicières. Une sorte de quiétisme avait commencé de cerner et d'obnubiler les âmes pieuses, — mélange d'ignorance, d'indifférence et d'égoïsme ; ce quiétisme les amenait, trop souvent, à se désintéresser du corps social ; on les

voyait, avec leurs aumônes, s'approcher en empiristes de certains cas de misères ; mais la misère subsistait, phénomène social, — misère tenace, qui les décourageait elles-mêmes; et il semblait, à voir ces chrétiens, que le Christ ne l'eût point prévue ou ne s'en fût point soucié, et que devant ce phénomène le christianisme fût désarmé. Mais la vieille doctrine parla haut, elle parla très haut : elle revendiqua son droit à juger et puis à régir ces relations économiques et sociales qui, dans notre monde moderne, sont la cause de la misère ; elle constata, par surcroît, qu'à un certain degré d'indigence, l'être humain offre au mal moral une prise à peu près inéluctable, que les déchéances s'entraînent entre elles, et qu'il est des hommes dont il importe tout d'abord de relever la dignité pour leur pouvoir prêcher efficacement, non seulement la foi, mais même la vertu ; et, condamnant par cette simple constatation le laisser-aller d'un certain quiétisme, la vieille doctrine se présentait en protectrice de la morale compromise en même temps qu'en vengeresse du droit lésé.

C'est parmi la mêlée des solutions sociales que survenait ainsi le catholicisme; il prétendait moins apporter une solution détaillée, que définir un esprit, des devoirs et des droits. Il trouvait dans la Genèse l'acte authentique de donation de l'ensemble des biens terrestres à l'ensemble de la famille humaine ; et il en déduisait les théories chrétiennes de la propriété et du travail. Il trouvait dans l'Evangile l'acte authentique de donation des hommes, tous rachetés par Jésus leur frère, au Père commun qui est Dieu; il en déduisait la doctrine de l'équivalente dignité de tous les frères humains, avec les corollaires sociaux qu'elle implique [1]; et puis il montrait, dans

1. Dans son discours d'Orléans : *L'action de l'Église sur le progrès social*, Mgr Touchet expose éloquemment, et cette

cette fraternité, la créatrice des « égalités volontaires, les seules qui soient vraies et qui amènent la paix » [1]. Il trouvait enfin, dans la théologie du moyen âge, la vraie notion de l'État, puissance qui a sa source en Dieu, et qui, de par une mission divine, luttant incessamment contre les conséquences sociales du péché originel, contient par la loi et encadre dans une organisation l'esprit d'individualisme anarchique, survivance de ce péché; et de cette notion, le catholicisme social déduisait la définition du rôle actuel de l'État dans les conflits

doctrine, et ces corollaires : « Dieu assura à tous les hommes, dans l'ordre social, un commun patrimoine de droits primordiaux à eux dévolus par le seul fait qu'ils sont hommes et enfants du Père céleste. Ils ont le droit de vivre la vie qu'ils ont reçue de leurs pères et de leurs mères comme moyen, de Dieu comme suprême principe, avec un développement légitime de leurs facultés physiques, intellectuelles et morales. Ils ont le droit de se reproduire normalement, sauf le cas d'une vocation supérieure spéciale. Ils ont le droit, s'ils manquent de capital accumulé, de s'entretenir honnêtement, eux et leurs enfants, par un travail raisonnable. Ils ont le droit de se reposer au cours de leur vie, de façon à ne pas user avant le temps le lot de force qui leur fut départi par le Créateur. Ils ont le droit, ayant été probes, laborieux, rangés, lorsque la vieillesse leur a apporté ses impuissances, de vivre sans mendier, et sans pourtant essayer de prolonger un labeur duquel ils sont devenus incapables... L'Église a mis sa signature au bas des cinq titres. Elle les a tous authentiqués... Or quelle justice couvre le quintuple droit ci-dessus énoncé ? Est-ce la justice contractuelle, la justice qui scelle les contrats et les sanctifie ? Non. Quel contrat assure le droit de vivre à l'enfant ? Entre qui se signera-t-il ? Quel contrat assurera à l'homme le droit de se reproduire normalement ? Entre qui se signera-t-il ? Mais si de pareils droits, droits sacrés, droits de prix infini, ne sont pas à la garde de la justice contractuelle, ils sont donc à la garde de la justice sociale. Il y a donc une justice sociale ? La société a donc le devoir d'en assurer la jouissance à qui la réclame ? Ces choses sont certaines. » (*L'Association catholique*, 15 décembre 1905, p. 481-482.)

1. René Bazin. *Questions littéraires et sociales*, p. 203.

économiques [1]. Et tout cela faisait, dans l'ensemble, quelque chose de très antique et de très moderne, de très traditionnel et de très nouveau, quelque chose qui avait son point d'attache en haut et qui s'ingérait très avant dans les détails de la vie d'ici-bas. Le catholicisme social avait l'aspect d'un nouveau venu, et ce nouveau venu était un revenant; il remontait jusqu'à la création du monde pour trouver les titres de propriété et les titres de filiation divine sur lesquels repose, dans la société chrétienne, l'harmonie des êtres humains.

Ces titres une fois trouvés, le catholicisme social proclamait, par la voix de l'un de ses interprètes, que « le mouvement syndical ouvrier est en lui-même, à son origine et dans son orientation générale, conforme aux idées des catholiques sociaux. » Telles étaient les propres paroles de M. Henri Lorin, le président même de l'*Union d'études des catholiques sociaux*, et cette conformité qu'il affirmait, il la prouvait en termes si vigoureux, que le mouvement syndical ouvrier ne saurait être l'objet d'un plaidoyer plus persuasif.

« Le mouvement syndical, expliquait-il, est un facteur pratique d'importance capitale pour la constitution et la mise en marche de l'organisation obliga-

1. Des publications récentes ont prouvé que déjà, dans la première moitié du XIX[e] siècle, certains catholiques réclamaient l'intervention de l'État en faveur des classes ouvrières. Il faut lire, spécialement, un travail capital de M. Ferdinand Dreyfus intitulé : *Un projet d'assistance sociale en 1849 : Armand de Melun et la société d'économie charitable*. M. Ferdinand Dreyfus, qui a dépouillé avec une scrupuleuse équité les *Annales de la charité*, fondées par M. de Melun, ne craint pas de montrer en lui « un précurseur catholique de la démocratie sociale ». (*La Révolution de 1848, Bulletin de la Société d'histoire de la Révolution de 1848*, 2[e] année, 1905-1906, p. 169-171.) Cf. ci-dessous, p. 130-131.

toire des professions, qui est notre objectif. En attendant un régime normal, il offre provisoirement aux salariés un moyen, à vrai dire insuffisant et plein de risques, effectif cependant, de résister à ce joug presque servile imposé à l'infinie multitude des prolétaires, qu'a dénoncé l'encyclique *Rerum Novarum* et dont elle nous invite à poursuivre la suppression. Les formations qu'il suscite fournissent un point d'appui ou de départ pour les institutions économiques les mieux adaptées aux besoins des travailleurs et les plus propres à l'amélioration de leur bien-être. Ses inconvénients et ses abus, enfin, loin de lui être essentiels, sont les conséquences du régime au sein duquel il prend naissance, de ce régime de nos jours, fauteur d'anarchie aussi bien syndicale qu'individuelle, puisque fondé sur des conceptions opposées ou étrangères aux principes sociaux qui découlent logiquement des trois faits primordiaux enseignés par l'Église : le libre arbitre, le péché originel, l'équivalence fraternelle des hommes [1]. »

Voilà le jugement que porte sur le mouvement syndical une sociologie catholique autorisée : elle justifie ce mouvement en rappelant les conséquences sociales de la venue du Christ et de la doctrine du Christ.

Or, au moment où l'initiative intellectuelle d'un grand pape, secondée par d'entreprenants disciples, redisait au monde ces conséquences immenses, on voyait scintiller une autre étoile à l'horizon de beaucoup de détresses humaines ; elle s'appelait le socialisme. Cette étoile brille toujours, plus fulgurante même que jamais. Le gros des masses, justement désireuses de remédier à ce que Léon XIII appelait leur « misère imméritée », n'ont pas encore l'idée que l'Église leur puisse être une auxiliaire [2]. Ce qui entre-

1. *Association catholique*, 15 novembre 1903, II, p. 397-398.
2. Encore moins le gros des masses ont-elles compris, jus-

tient leur erreur, c'est que l'hostilité notoire, affichée, de la plupart des chefs socialistes contre l'Église contraint souvent les défenseurs de l'Église à un système de luttes à outrance; et, par une sorte d'illusion d'acoustique, la foule ne perçoit que le retentissement de leurs cris de guerre antisocialistes et demeure sourde aux échos du catholicisme social.

Il nous a semblé que ces complexités et ces malentendus pouvaient rendre intéressante une analyse de l'attitude actuelle du socialisme à l'endroit de l'idée religieuse et à l'endroit de la notion d'Eglise; et de cette analyse, peut-être, se pourront dégager quelques indications de conduite.

qu'ici, ce que M. Brunetière, avec sa dialectique pressante, signifiait naguère à M. Georges Renard, au cours d'une controverse célèbre (*Petite République*, 27 mars, 3 et 10 avril 1904) : « Dans la mesure où le socialisme est l'ardente sympathie pour les humbles, *misericordia super turbas* ; dans la mesure où ce qu'il s'efforce de réduire aux moindres des conséquences qu'elle engendre, c'est l'inégalité des conditions des hommes ; dans la mesure, enfin, où son idéal est un idéal de justice à réaliser sur terre, je ne crains pas de dire que l'Évangile en est plein... Une preuve en est que le socialisme, entendu de la sorte, n'a jeté lui-même de racines profondes et ne s'est développé qu'en terre chrétienne, si je puis ainsi dire, aux époques et dans les civilisations renouvelées ou régénérées par l'esprit de l'Évangile. L'antiquité gréco-latine, la Chine, les civilisations musulmanes ont connu des révolutions sociales ; elles n'ont pas connu, elles ne connaissent pas le « socialisme ». On s'y est égorgé pour la possession du pouvoir et de la fortune, on n'y a jamais vu de « socialistes ». Et la raison en est bien simple : c'est que les idées de « liberté », d' « égalité » et de « fraternité », qui sont, pour ainsi parler, la base morale de tout « socialisme », ne sont nées à l'existence qu'avec le christianisme. » (Reproduit dans les *Questions actuelles*, 23 avril 1904, p. 165.)

I

« La religion est l'opium du peuple, écrivait Karl Marx en 1844. La suppression de la religion comme bonheur illusoire du peuple est la revendication de son bonheur réel. L'invitation à abandonner les illusions sur sa situation, c'est l'invitation à abandonner une situation, qui a besoin d'illusions. La critique de la religion est donc, en germe, la critique de la *vallée des larmes* dont la religion est l'aspect sacré. La critique arrache à la chaîne ses fleurs imaginaires, non pas pour que l'homme porte la chaîne sans consolation et sans fantaisie, mais pour qu'il jette la chaîne et cueille la fleur vivante [1]. » Ainsi la religion serait un obstacle à l'idée de réforme sociale, parce que la définition qu'elle donne de notre vie terrestre demeure très en deçà du rêve socialiste : on l'accuse de vouloir perpétuer nos larmes, par là même qu'elle les constate et les console ; elle est l'ennemie de cette joie de vivre qui sera l'épanouissement suprême de l'homme devenu Dieu, la beauté suprême de la terre devenue paradis. Mais, aux regards de Marx, c'est l'évolution historique, aussi, qui condamne la religion. « Les conditions réelles de la vie revêtent peu à peu une forme éthérée » : ainsi définit-il la genèse de l'idée religieuse. Lorsque changent les conditions réelles de la vie, la religion dont elles sont le support matériel, la religion qui n'en est en quelque sorte que l' « aspect sacré », doit s'évanouir avec l'ancien état social : capitalisme et religion, de conserve, s'en iront choir dans le gouffre du passé.

Telle est, à l'endroit de l'idée religieuse, la pure

1. Karl Marx, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. Fortin, dans *Le Devenir social*, septembre 1895, p. 502.

théorie marxiste : elle est en faveur, encore, auprès de quelques adeptes du socialisme révolutionnaire. M. Belfort-Bax, par exemple, de la *Social Democratic Federation*, considère « comme l'un des éléments de la propagande de parti l'explication de l'origine historique du christianisme »[1] ; et cela signifie, si nous comprenons bien sa pensée, qu'il faut montrer aux masses le christianisme comme le produit d'un état social transitoire, et, sous le nom d'explication historique, substituer à l'exposé des origines transcendantes de la religion une sorte d'histoire naturelle de l'idée religieuse, survenue, comme une excroissance fatale, en un certain stade de la vie matérielle de l'humanité.

On saisit ainsi le point de départ de l'irréligion socialiste : elle n'est ni la créatrice ni la résultante d'une économie politique nouvelle ; elle résulte d'une philosophie matérialiste, commune, remarquons-le, à beaucoup de membres des classes dirigeantes en même temps qu'à Marx ou à M. Belfort-Bax. M. Yves Guyot professe le matérialisme en même temps que l'antisocialisme[2], et l'on pourrait aisément prouver qu'entre son matérialisme et les arguments dont il étaie son économie libérale, il y a une connexion réelle, et que ce « libéralisme », lorsqu'il dépouille toute pudeur, traite l'agent humain, le travailleur humain, comme une *matière*. Et tandis que, pour reconnaître si la théorie marxiste de la plus-value est ou non correspondante à la vérité des faits, il importe peu de professer ou de ne point professer le matérialisme historique de Marx, on pourrait au contraire soutenir que les systèmes « libéraux », dans lesquels l'homme devient une chose, sont l'épanouissement

1. *Mouvement socialiste*, 1er janvier 1903, p. 43-45.
2. Cf. Goyau, *Autour du catholicisme social*, première série, p. 47-65.

logique d'un postulat matérialiste. De tout cela l'on aurait peut-être le droit de conclure que les « libéraux » sont des matérialistes logiques, et que les socialistes ne sont des matérialistes que par accident. Mais, sans taquiner davantage un « libéralisme » suranné, nous retiendrons simplement qu'entre les revendications socialistes et la philosophie matérialiste il n'y a qu'un lien factice, une juxtaposition plutôt qu'une synthèse [1].

II

C'est ce que témoigne d'ailleurs la formule célèbre par laquelle le socialisme d'Outre-Rhin a défini son attitude à l'endroit de l'idée religieuse : « La religion est une chose privée. » Rien de plus varié ni de plus embarrassé, que les commentaires donnés à cette formule (2).

1. De même pourrait-on soutenir qu'il n'y a qu'un lien factice entre les théories de beaucoup de socialistes sur l'union libre et leurs revendications sociales puisqu'on a pu signaler à bon droit, dans le socialisme, (*Association catholique*, 15 janvier 1902, p. 81-82), « une renaissance de la conception catholique du mariage indissoluble. » Pour M. Greulich, le socialiste suisse, « l'idéal du mariage est l'idéal catholique, l'union indissoluble. » (*Journal de Genève*, 30 décembre 1901). — M. Sergio Panunzio (*Mouvement socialiste,* 15 avril 1906, p. 444-447) montre que les « socialistes juridiques » considèrent le mariage comme une « institution essentiellement sociale » et condamnent le divorce comme « présupposant un individualisme sans limites. » L'un d'entre eux, M. Salvioli, écrit que, « du point de vue de la solidarité et du droit social, l'indissolubilité du lien doit être maintenue, au moins dans le cas où des enfants seraient nés du mariage. »

2. Voir G. Sorel, *Etudes socialistes*, I, p. 247-248 (Paris, Jacques, 1903) : il estime que cette formule allemande ne peut s'appliquer que dans un pays qui a les mœurs américaines.

Parce que « la religion est une chose privée », on inscrit en tout pays, dans le programme des partis socialistes, que le budget des cultes doit être supprimé, que les liens qui unissent les Églises à l'État doivent être rompus, que la foi religieuse doit être exclue de l'école : ce sont là des idées que le socialisme révolutionnaire a purement et simplement empruntées aux manifestes d'un certain libéralisme; et l'on trouverait aisément, dans le *Syllabus* de Pie IX, qui visait le libéralisme et non point le socialisme, la condamnation de ces diverses thèses. En interprétant de la sorte ces mots : « la religion est une chose privée, » les programmes politiques du socialisme lèsent l'idéal catholique dans la même mesure, exactement, où cet idéal est lésé par les programmes du radicalisme bourgeois. Dire, en ce sens, que la religion est une chose privée, c'est dénier à la religion le caractère et la valeur d'une institution sociale, d'un système de communion humaine, et c'est évidemment là une négation à laquelle, en théorie, le catholicisme ne saurait consentir.

Mais inversement, de cette même formule ; « la religion est une chose privée, » l'on peut déduire — et même on le doit — que le *Credo* religieux du citoyen est respectable. Tout à l'heure, en la poussant à bout, nous étions tout près de la dénoncer comme une devise d'anarchie religieuse, même comme un attentat à l'idée confessionnelle ; et voici se dessiner un autre horizon où elle nous apparaît comme une devise de tolérance. Destructrice, peut-être, de tout établissement religieux, la maxime d'après laquelle la religion est une chose privée, peut en revanche assurer une certaine liberté aux rapports de la conscience individuelle avec l'au-delà, — j'entends avec l'au-delà tel qu'il est conçu par cette conscience. Si légitime est la déduction, et si

authentique la conséquence, que nous voyons certains publicistes, aujourd'hui, suspecter de cléricalisme ces deux mots: *Religion Privatsache*. « La théorie selon laquelle la religion est une affaire personnelle peut être très belle, écrit M. Belfort Bax; mais, si elle est poussée logiquement à l'extrême, elle devient dangereuse à plus d'un point de vue. Elle signifie, si elle a un sens quelconque, que le parti socialiste, comme tel, ne doit jamais attaquer d'une manière consciente les dogmes religieux. Heureusement que ce principe n'est pas observé strictement, car nous trouvons dans maint organe socialiste des attaques plus ou moins ouvertes contre le christianisme [1]. » Le journal *La Raison*, à la date du 1er mars 1903, dénonçait à son tour comme un « pitoyable sophisme » la formule allemande: « La religion est une affaire privée. » Et de fait, si l'on pense, avec certains anticléricaux systématiques qui forment les troupes auxiliaires du socialisme, que l'idée religieuse n'est qu'une tare cérébrale, une maladie épidémique, digne d'être combattue comme la tuberculose ou comme la peste, il y aurait dès lors inconséquence ou lâcheté à se désintéresser de la religion comme d'une affaire privée; et le premier bienfait du socialisme à l'endroit de l'humanité devrait être de traquer, dans le for intime privé, ce microbe moral. C'est ainsi que la phrase: *Religion Privatsache*, jadis brandie comme une menace par les partisans de la séparation des Églises et de l'État, ou même de la suppression des Églises, sert de retranchement, aujourd'hui, dans les congrès socialistes, aux orateurs qu'inquiètent les exubérances d'un certain anticléricalisme et qui ont à cœur de repousser ces exubérances.

Entre les jeux de dialectique auxquels cette phrase

1. *Mouvement socialiste*, 1er janvier 1903, p. 43.

donne lieu, et la théorie marxiste de la religion, il y a de toute évidence une antinomie ; car si la religion est aussi exclusive de toute idée d'amélioration terrestre que le prétend Marx, et s'il y a, entre la pensée religieuse et le milieu économique, un lien aussi indissoluble qu'il le croit, pourquoi permettre aux consciences de s'encombrer encore, individuellement, de cette religion définitivement flétrie ? Mise en regard de la philosophie marxiste, la formule : *Religion Privatsache*, est un illogisme.

De là les incohérences du parti socialiste allemand, qui est le mieux organisé de tous, dans son attitude religieuse. On répandait à 32,000 exemplaires, en 1902, les brochures antichrétiennes de M. Losinsky, comme vingt ans avant l'on avait semé par cinquantaines de mille le pamphlet antichrétien de M. Bebel ; et M. Losinsky écrivait récemment au *Mouvement socialiste* : « L'article : La religion est affaire privée, si on entend par là la neutralité absolue par rapport aux croyances religieuses, est tellement contraire à la nature même du socialisme révolutionnaire, considéré comme une force intégrale civilisatrice, que le parti lui-même, ainsi que ses meilleurs représentants, ne peut l'appliquer [1]. » Mais, d'autre part, au congrès de Munich de l'année 1902, le même M. Bebel affirma que le parti socialiste, dans les questions religieuses, doit observer une neutralité absolue, et uniquement la neutralité ; et M. de Vollmar, à ce même congrès, attaqua les brochures de M. Losinsky et déduisit de la formule : *Religion Privatsache*, des leçons de tolérance [2].

Ce n'est pas seulement, croyons-nous, par tactique électorale et pour rassurer les électeurs catholiques contre les cris d'alarme poussés par le Centre, que

1. *Mouvement socialiste*, 1er mai 1903, p. 71.
2. *Mouvement socialiste*, 1er novembre 1902, p. 1945.

MM. Bebel et Vollmar observent cette contenance, c'est parce que la théorie de la religion, dans l'ensemble du système marxiste, n'a nullement la valeur d'une pierre d'angle, ni même d'un contrefort, mais seulement d'une addition postiche.

Telle quelle, d'ailleurs, cette théorie, au regard de certains penseurs socialistes, commence de paraître surannée. Il faut lire à ce sujet, dans le *Mouvement socialiste* du 1er janvier 1903, une lettre de M. le pasteur Goehre [1]. Le matérialisme vulgaire, explique-t-il en substance, est aujourd'hui abandonné. « La théorie du parallélisme psycho-physique l'a remplacé : on rend au monde spirituel la même réalité, la même valeur, qu'au monde matériel. Dès lors, la religion n'est plus un simple fantôme, mais une manifestation spirituelle. » Et M. Goehre continue : « Cette nouvelle conception a une importance particulière. On a toujours maintenu, dans le programme du parti socialiste, que la religion était une affaire privée. Mais comme, en vertu de la tradition, on continuait à voir dans la religion une simple création de l'imagination, nos adversaires pouvaient remarquer fort justement que cet article du programme constituait au fond une contre-vérité, qu'en réalité le socialisme, par la position prétendue scientifique qu'il prenait, aboutissait et devait aboutir à l'abolition de toute religion. Cette objection tombe complètement si l'on s'attache à cette nouvelle conception de la philosophie moderne. Le droit à la religion est ainsi pleinement reconnu, et l'article du programme déclarant que la religion est affaire privée en acquiert une nouvelle profondeur, une signification bien établie. »

1. *Mouvement socialiste*, 1er janvier 1903, p. 39-42. Voir sur l'ancienne activité sociologique du pasteur Goehre, Goyau, *L'Allemagne religieuse, le protestantisme*, p. 229 et suiv. (Paris, Perrin, 4e édit.)

Telles sont les conclusions de M. le pasteur Goehre; il les faut noter et retenir, comme le symptôme d'une évolution d'idées qui peut s'accentuer. Encore que M. Goehre, depuis quelque temps, n'appartienne plus au parti socialiste allemand, il semble que cette conception nouvelle de la religion, telle qu'elle résulte des philosophies actuelles, soit destinée à gagner des adhérents parmi les penseurs socialistes [1]; et les politiciens, à leur tour, y trouveront sans doute le moyen d'afficher un grand respect pour la religiosité des masses et de se défendre de ce terrible reproche de matérialisme qui, dans les contrées catholiques, est heureusement demeuré, jusqu'à ce jour, une sorte de tare électorale.

III

Faisons un pas de plus. Pour le catholique, l'idée de religion et la notion d'Église sont intimement unies; or les socialistes les moins malveillants pour la première sont en général hostiles à la seconde. La revue française *Le Mouvement socialiste* a, il y a trois ans, consulté les socialismes des divers pays sur les rapports entre le socialisme et l'anticléricalisme, et parmi les correspondants qui ont honoré ce périodi-

1. Que les courants philosophiques contemporains exercent sur la pensée socialiste une répercussion profonde et, si nous osons ainsi dire, constamment mouvante, c'est ce dont témoignent, à d'autres égards, les pages dans lesquelles M. G. Sorel allègue la philosophie de M. Bergson en faveur d'une conception « catastrophique » du socialisme (*Mouvement socialiste*, 15 mars 1906, p. 261, n. 1, et p. 271) » et une série d'articles singulièrement pénétrants dans lesquels M. Olivier Lacroye fait toucher du doigt les affinités entre le « bergsonisme » et le syndicalisme. (*Demain*, 13 juillet 1906, 7 septembre 1906, 12 octobre 1906, et 23 novembre 1906.)

l'histoire. Le temps est-il si lointain, où les adeptes enthousiastes de l'économie politique libérale reprochaient à l'Église du moyen âge d'avoir précisément, par ses doctrines sur la non-productivité de l'argent, retardé l'avènement de ce régime capitaliste considéré comme l'aboutissant ultime de l'évolution économique ? « Les lois reconnues dans les tribunaux sur la matière de l'intérêt de l'argent sont mauvaises, écrivait déjà Turgot ; notre législation s'est conformée aux préjugés rigoureux sur l'usure introduits dans les siècles d'ignorance par des théologiens qui n'ont pas mieux entendu le sens de l'Ecriture que les principes du droit naturel [1]. » Il n'y a pas plus de quarante ans, c'était encore là, contre l'Église, un grief courant, sur les lèvres de ceux qui se flattaient de voir la société humaine à jamais encastrée dans l'organisation capitaliste. Et voici qu'aujourd'hui le socialisme, au contraire, dénonce dans l'Église une auxiliaire du capitalisme, et cela au lendemain de l'Encyclique sur la condition des ouvriers, qui, précisément, a flétri la « vorace usure ».

Lorsque les relations des hommes et des biens étaient régies par le système féodal, l'Église devint, par la force des choses, puissance féodale ; elle modela sur l'ambiance sociale ses propres façons d'exister ; elle se féodalisa. Supposez un instant qu'il y a neuf siècles quelque adversaire de la féodalité eût jeté le gant à l'Église en proclamant qu'entre les deux institutions il y avait indissoluble solidarité, et que l'une mourrait avec l'autre... Vivante est l'Église, morte la féodalité ; cet hypothétique « anticlérical » du XI[e] siècle serait aujourd'hui convaincu d'erreur d'optique.

C'est précisément une erreur d'optique analogue que commettent les socialistes. Un Grégoire VII se

1. Turgot, *Œuvres*, édit. Daire, I, p. 114 (Paris, 1844).

trouva, au XIe siècle, pour dégager l'Église de toute apparence de solidarité avec le régime féodal ; un Léon XIII s'est trouvé, au XIXe siècle, pour commencer à la dégager de toute apparence de solidarité avec le régime capitaliste [1]. A neuf siècles de distance, les

1. Combien pénétrant et profond fut cet effort de Léon XIII, et quelle influence durable il exerça sur la pensée catholique, c'est de quoi tous se purent rendre compte lorsque, en 1904, M. Brunetière, examinant dans sa controverse avec M. Georges Renard le programme de M. Millerand à Saint-Mandé, risquait sans crainte les conclusions suivantes :

« Eh bien, monsieur, je voudrais avoir établi pour quelques-uns de vos lecteurs que, si « l'idée socialiste se résume tout entière dans la volonté énergique d'assurer à chaque être, au sein de la société, le développement intégral de sa personalité », d'une part ; et, d'autre part, s'il n'y a rien de plus faux que de définir le socialisme comme ayant « pour objectif la suppression de la liberté, la confiscation de la propriété individuelle, et pour moyen le recours à la force, » — ce sont, vous les reconnaissez, les propres paroles de M. Millerand, je voudrais donc avoir établi :

1° Qu'il n'y a rien dans ces formules qui soit incompatible avec l'idée chrétienne ;

2° Que peut-être les idées qu'elles expriment et qui les fondent n'ont pu naître qu'en milieux chrétiens ;

3° Qu'un chrétien peut donc tomber d'accord de plus d'un point, et de plus d'un point essentiel, avec les socialistes qui s'intitulent réformistes ;

4° Que, cela étant, il leur est inutile de s'opposer les uns aux autres sous des étiquettes ennemies, et qu'ils feraient mieux de s'entendre sur les réformes précises dont ils sont unanimes à reconnaître la justice, l'urgence et la nécessité. » (*Les Questions actuelles*, 23 avril 1904, p. 179-180). — Cf. les commentaires de M. Edouard Berth dans son article : *M. Brunetière et le socialisme réformiste* (*Mouvement socialiste*, 15 avril 1904, p. 449-455.) — Le R. P. Sertillanges, professeur de philosophie morale à l'Institut catholique de Paris, ne pensait pas autrement que M. Brunetière, lorsqu'il disait en 1905 au terme de son carême de Saint-Pierre-du-Gros-Caillou : « L'idéal social chrétien n'a jamais été réalisé jusqu'ici sur la terre : *L'union des catholiques et des socialistes de bonne foi le pourrait accomplir.* Pourquoi résistons-nous de part et d'autre à cette effusion de grâce que représente pour nous l'aspiration sociale

deux actions se sont ressemblé. Les régimes sociaux passent : l'Église, pour vivre, s'y doit insérer, mais elle ne s'y enlize point[1]. Ils passent, et elle demeure. Et c'est le rôle des catholiques sociaux de rappeler aux socialistes cette vérité, qui domine et résume l'histoire même de l'Église.

de ce siècle ? » (Sertillanges, *Socialisme et christianisme*, p. 307. Paris, Lecoffre, 1905.) — L'abbé Gayraud, dans sa brochure : *Un catholique peut-il être socialiste?* (Paris, Bloud, 1905), soutient à son tour cette thèse, que l'horizon du catholicisme social est aussi large que celui du réformisme socialiste. » — Cf. Fidao, *Association catholique*, 15 mai 1903, p. 411-416.

1. En deux pages excellentes, le P. Sertillanges explique que « l'Église fournit *l'esprit* qui doit guider nos organisations temporelles, » mais qu'elle « n'a rien à approuver ni à condamner dans les systèmes sociaux en ce qu'ils ont d'exclusivement scientifique. » (*Socialisme et christianisme*, p. 123-124.)

III

HARMONIES ÉCONOMIQUES ET JUSTICE SOCIALE

Au cœur de la charité est la perle de la justice.
S. CATHERINE DE SIENNE.

« Il faut que les riches aient la conviction intime qu'ils sont moins que rien, qu'ils sont de la boue dorée, plus méprisable que la plus hideuse populace, s'ils n'accomplissent pas les grands devoirs sociaux. » Ainsi parlait en 1836 un publiciste converti au catholicisme, et dont l'action littéraire et politique eut un instant de célébrité, le baron d'Eckstein [1]. C'est pour prendre enfin connaissance de ces grands devoirs, qu'un certain nombre de femmes du monde, en 1902, étaient rassemblées dans l'hôtel de Mme la baronne Piérard [2] ; sous le titre : *Idées sociales et faits sociaux*, les conférences qui leur furent offertes ont été réunies en volume [3]. Définir

1. D'Eckstein, *De l'Espagne*, p. 346. (Paris, 1836.)
2. Sous le titre : *Françaises*, la collection de l'*Action populaire* a publié une importante série de monographies sociales. Cf. Flornoy, *La femme du monde et les œuvres sociales* (*tract* de l'*Action populaire*, 1re série, n° 15) ; le très intéressant article de M. Paul Acker : *L'éducation sociale de la femme* (*Revue des Deux-Mondes*, 1er février 1907) ; et les articles périodiques de M. Max Turmann sur « la vie sociale et les femmes » dans la revue *La Femme contemporaine* (Paris, Lethielleux).
3. Paris, Fontemoing, 1903.

le devoir social et les exigences créées, soit par les misères nouvelles, soit par une plus exacte connaissance des conditions économiques ; esquisser les thèses socialistes ; opposer à ces thèses, non point seulement des critiques (ce qui est trop aisé), mais les linéaments d'une autre solution, positive, concrète, pratique, se réclamant du catholicisme : tel était le but de cette série d'entretiens. Ils aspirèrent à éveiller des idées, à susciter des vouloirs, à faire comprendre des responsabilités, et même, si besoin était, à insinuer des scrupules, des inquiétudes, des doutes ; ils aspirèrent à éclairer, au risque de troubler. A l'origine de beaucoup de réflexions fécondes il y a des doutes ; à l'origine des dévouements les plus actifs, il y a des troubles. L'optimisme systématique est stérile; craignant de faire front aux problèmes, il passe à côté d'eux. Les conférenciers que faisait entendre Mme Piérard n'ont pas dit à leurs auditrices que tout ici-bas fût pour le mieux et ne leur ont même pas donné l'illusion que leur charité à elles pût être une panacée suffisante et souveraine ; elles ont compris, en les écoutant, qu'il y a une question sociale, que cette question nous dépasse et nous déborde, et que pourtant elle nous impose certaines obligations, obligations de connaître, obligations d'agir. Dès que cela est saisi, dès que cela est admis, les conférenciers se peuvent dire qu'ils n'ont perdu ni leur temps ni leur peine. Il y a des traits de lumière qui, lorsqu'ils ont fait brèche dans les cerveaux, font brèche dans les existences ; une fois illuminée par l'idée du devoir social, l'âme devient anxieuse, et d'anxieuse impatiente, et d'impatiente inventive; force qui s'ignorait, elle devient une force qui s'épanouit.

*
* *

Quand on se passionne à mesurer le progrès des

idées, on a quelque attrait à s'imaginer ce qu'eût pensé de ces conférences tel économiste « libéral » du second tiers du dix-neuvième siècle, ressuscité par aventure au printemps de 1902. On ne parlait, il y a cinquante et soixante ans, que d' « harmonies économiques » : le mot était de Bastiat, et fit la fortune de son auteur en même temps qu'il la partagea. Pour sceller à jamais leur harmonie, le capital et le travail étaient invités l'un et l'autre à échanger un long baiser Lamourette, dont la vieille économie politique détaillait avec conviction les douceurs et les vertus. Mais c'est en vain que ces deux abstractions, capital et travail, firent effort pour s'embrasser : le capitaliste et le travailleur, êtres concrets, personnes vivantes, virent surgir entre eux des murailles de nuages. En théorie, on parlait d'harmonie ; pratiquement et en fait, on s'organisait pour l'antagonisme. On prouvait, en théorie, que le nécessaire des uns était fait du superflu des autres ; la science se faisait caressante pour les dépenses de luxe, nourricières de l'ouvrier ; et s'il advenait souvent, malgré la sécurité de la science, que le pain de la vieillesse ne succédât point aux labeurs de l'âge mûr, n'avait-on pas, alors, la ressource de l'aumône, ce luxe du cœur ? Mais en fait, on commençait à se demander si parfois la misère des uns n'était pas faite du superflu des autres, et s'il était juste que des vies tout entières consacrées au travail eussent besoin, pour porter avec dignité l'auréole des cheveux blancs, de faire appel à la généreuse mais capricieuse charité. On voyait le capitaliste en défiance contre le travailleur, et le travailleur en défiance contre le capitaliste : l'un des deux connaissait Bastiat, l'autre l'ignorait ; mais l'un et l'autre le démentaient. Dans les livres, l'économie « libérale » demeurait toujours belle, toujours pacifique ; mais dès qu'on sortait des livres

pour descendre sur la terre, ses béates promesses se volatilisaient [1]; et il fallait remonter en l'air, très en l'air, pour en ressaisir l'enchanteur mirage.

On n'a plus, aujourd'hui, le goût ni le loisir de faire des ascensions à la poursuite d'un rêve. Les journaux et les affiches, les boycottages et les grèves, les discussions des meetings et les débats du Parlement, témoignent qu'entre capitalistes et travailleurs il y a une divergence d'intérêts devant laquelle disparaît cette harmonique solidarité définie par les économistes d'antan. L'économie politique, pendant une grande partie du dix-neuvième siècle, fut une science qui rassurait ; elle est devenue, présentement, une science qui inquiète. De spéculative elle s'est faite empirique : en se faisant empirique elle s'est révélée pessimiste. Elle a cessé d'opérer à la façon d'une morphine, qui dans le cœur du riche endormait certains scrupules et qui dans le cœur du pauvre endormait certaines amertumes. Les intérêts se sont alarmés, les consciences aussi ; et la morphine a perdu son charme.

Il est fâcheux, à la vérité, que tous les hommes ne soient pas vertueux; car dans une sorte de Salente sur la vie de laquelle le péché originel ne pèserait point, les harmonies économiques ne subiraient, vraisemblablement, aucun accroc. Mais l'infortune de cette théorie et de toutes les thèses analogues, c'est que, explicitement ou inconsciemment, elles se rattachent à la grande erreur du XVIIIe siècle sur la bonté natu-

1. « Depuis la Révolution de 1789, c'est-à-dire depuis la suppression des anciennes corporations, l'industrie française a lutté avec les *contre-sens sociaux* les plus incroyables. » C'est dans une notice de M. Champier, directeur de l'École nationale des arts industriels à Roubaix, sur une exposition des écoles départementales des beaux-arts, que le R. P. de Pascal relevait récemment cette curieuse phrase. (*Association catholique*, 15 février 1906, p. 125.)

relle de l'homme. En politique, cette erreur fut tout de suite sanctionnée, en même temps que réfutée, par les Terroristes de la Convention. En économie sociale, elle a conduit des penseurs, qui cependant se croyaient chrétiens, à faire l'apologie de l'absolue liberté de la concurrence ; mais comme les êtres humains ainsi déchaînés les uns contre les autres étaient loin d'être aussi bons que le croyait Rousseau, nos bons concurrents, au lieu de s'étreindre, se mordirent ; et le *struggle for life* couronna la théorie des harmonies économiques, en même temps qu'il la souffletait. Aussi est-ce véritablement une victoire pour la conception chrétienne de la société et, en particulier, pour la doctrine du péché originel, que l'illusion de je ne sais quelle harmonie spontanée, résultant de je ne sais quelles lois naturelles, ait fait place, aujourd'hui, à un tout autre système d'idées, concluant à la nécessité d'une organisation économique.

L'Encyclique que publia Léon XIII en 1891 sur la condition des ouvriers a tracé les grandes lignes de ce système. Le Pape nous a replacés dans la réalité vivante d'où nous exilaient les anciens économistes ; reprenant ces deux termes de capital (*res*) et de travail (*opera*), il ne les fait point évoluer, comme des entités, dans un utopique état de nature où tout s'harmonise, où rien ne vit ; il les transporte dans l'état de société, dans cet état où nous sommes appelés à vivre par là même que nous sommes des hommes ; il incarne ce mot abstrait « travail » ; de cette abstraction, il fait quelque chose qui sue, quelque chose qui peine, quelque chose qui respire et qui aspire ; et ce quelque chose est une personne rachetée par Dieu ; ce quelque chose est un travailleur frère du Christ et coparticipant de Dieu ; et l'organisation sociale doit seconder ce travailleur, pourvoir à ce que ses sueurs se condensent en pro-

fits, à ce que le fardeau du labeur ne paralyse pas sa respiration, à ce que l'asservissement à la matière brute ne refrène pas ses aspirations. Elle lui prêtera un double concours ; d'abord elle l'invitera à s'associer avec ses frères du métier : ce sera le syndicat; puis elle protégera son hygiène, son repos, ses forces, et lui garantira le loisir dont il a besoin pour sa vie religieuse, familiale, civique : ce sera l'affaire de la législation, directement promulguée par les pouvoirs publics, ou définie sous leurs auspices par les autorités légitimes du métier définitivement constitué. Alors, grâce aux organismes créateurs d'ordre, l'ordre réel commencera de régner [1].

On ne niera plus que le capitaliste et le travailleur ont des intérêts souvent distincts, parfois inverses ; mais le terrain d'entente existera, bien délimité, sur lequel planeront des arbitres désignés ou reconnus par l'un et par l'autre ; l'harmonie ne sera pas spontanée, elle sera organisée ; on ne se piquera plus, comme un préfet de jadis, de faire de l'ordre avec du désordre; on fera de l'ordre avec de l'ordre.

Car dans l'humanité pécheresse la justice sociale ne saurait être une improvisation fatale, survenant comme un total dans le bilan de ce qu'on appelle la « force des choses »; elle doit être l'élaboration des hommes, la résultante des âpres vouloirs humains ; elle ne se trouve pas, elle se cherche ; elle ne se

1. Sur les deux idées d'organisation professionnelle et de législation ouvrière, et sur la compatibilité parfaite, sur la connexion nécessaire, entre le développement des syndicats professionnels et la rédaction d'un code du travail, il faut lire et méditer la brochure de M. Henri Lorin : *L'organisation professionnelle et le code du travail, étude sur les principes du catholicisme social* (Paris, Bloud, 1907). et aussi son article de l'*Éveil démocratique* du 13 janvier 1907, dirigé contre les tendances anarchistes d'un certain « syndicalisme » dont la *Confédération générale du travail* est le centre.

cueille pas, elle se conquiert. Depuis que l'humanité s'est trop longuement attardée sous l'arbre de la science du bien et du mal, elle n'a pas le droit d'attendre la justice sous le bel orme, maintenant bien desséché, que plantaient naguère les économistes, et qui ressemblait singulièrement à un arbre d'ignorance. Et ce sera la gloire de Léon XIII, succédant à des théoriciens qui, vis-à-vis du problème social, avaient mis la conscience chrétienne au repos, d'avoir, lui, mis cette conscience au travail. L'idée de justice sociale, qui soulèvera le monde tant qu'il y aura des hommes qui souffriront, a trouvé son docteur dans ce « prodigieux vieillard » [1].

*
* *

Mais des voix s'élèvent pour protester en faveur de la vieille charité ; et ces avocates, toujours accueillies, toujours écoutées, n'ont pas même besoin de plaider pour être d'avance victorieuses. On ne remplacera pas la vertu théologale de charité ; une humanité dans laquelle elle n'aurait plus occasion de s'exercer deviendrait vraiment inhabitable, tant il y ferait froid. L'effort toujours plus viril vers la justice sociale, commandé par cet amour fraternel qui est le synonyme du mot charité, ne vise point à rendre l'action charitable superflue ; et les plus aventureux champions de cette justice sentent bien qu'au delà de tous les calculs, des misères imprévues continueront de surgir, auxquelles l'aumône elle-même sera nécessaire. Que ceux-là donc se rassurent, qui aiment à se dépouiller pour autrui ; le succès du christianisme social ne les sévrera pas de cette joie. Si large que s'épanouisse le domaine de la justice

1. L'expression est de Mgr Touchet, dans son discours : « *L'Action de l'Église sur le progrès social* », prononcé à la *Semaine sociale* d'Orléans. (*Association catholique*, 15 décembre 1905, p. 473.)

et quelque recul qu'en prennent les frontières, il y aura toujours, tout aux alentours, un immense terrain vague où des détresses insoupçonnées s'abandonneront à la gracieuse charité des cœurs aimants [1]. Qu'elles se rassurent aussi, ces femmes d'œuvres qui parfois semblent craindre d'être traquées sur leurs champs d'apostolat par les nouveaux apôtres de la « justice » ; elles n'auront jamais à chômer. Et s'il n'en est aucune parmi elles qui n'ait regretté, à certains moments, de n'avoir point des journées plus longues, une aumônière plus pesante et des énergies plus disponibles, qu'elles se réjouissent donc au lieu de se plaindre, lorsque la diminution ou l'abolition, par la voie syndicale ou par la voie légale, de certaines misères et de certaines détresses, permet à leur zèle de défricher d'autres fourrés d'indigence, inexplorés jusque-là faute de bras. Ce serait, du reste, une singulière et mauvaise pratique, que celle qui consisterait à veiller avec un soin jaloux, et d'ailleurs très sincèrement apitoyé, sur la demi-prolongation de certains cas spéciaux de misère, afin de faire vivre les belles et bonnes œuvres qui se consacrent à les atténuer. Si quelque réforme sociale équitable peut aboutir à supprimer complètement la raison d'être d'une bonne œuvre, ne pleurons pas sur la bonne œuvre menacée ni sur la réforme qui la menace, et si cette réforme met en disponibilité quelque parcelle de nos forces, portons cette parcelle ailleurs. Sachons gré, plutôt, aux apôtres de la justice, de nous induire, ainsi, à diversifier nos méthodes et notre clientèle, à renouveler celle-ci, à rajeunir celles-là. Laissons-les sans crainte

1. Nous ne croyons pas que sur la question de la justice et de la charité, qui relève d'ailleurs de la théologie morale plus que de la sociologie, on puisse lire des pages plus achevées que celles du R. P. Antoine, *Cours d'économie sociale*, 3e édit., p. 120-144 (Paris, Guillaumin, 1905).

semer et moissonner ; derrière leurs demi-succès, il restera toujours pour l'action charitable beaucoup à glaner.

Bien loin que la justice sociale s'insurge contre l'action charitable avec je ne sais quels airs d'arrogance, elle attend au contraire, de cette action même, la plus précieuse des lumières [1]. La philanthropie officielle et bureaucratique veut supplanter les institutions traditionnelles de la charité chrétienne, cela n'est plus un secret pour personne. En face de cette concurrence qui sera prochainement une hostilité beaucoup plus qu'une émulation, la charité chrétienne pourra jouer un rôle insigne si, mise en présence d'une misère, elle prend l'habitude d'en étudier les antécédents, les facteurs sociaux, d'aller à la racine du mal [2]. C'est là une besogne que l'Etat ne peut faire ; il n'en a pas le temps et, même radical, n'en aurait pas le courage. Mais cette sociologue qu'est redevenue l'Église possède, elle, le courage, et les ouvrières de charité formées par ses doctrines pourraient, sans trop de difficultés, à l'occasion des détresses qu'elles visitent, se mettre méthodiquement aux écoutes, entendre l'instructif récit

1. On ne peut que déplorer à cet égard l'éphémère durée de la magnifique Œuvre des Fraternités ou des familles, fondée en 1848 par le vicomte Armand de Melun, et qui aspirait à grouper, pour les 20.000 ou 30.000 familles pauvres que possédait alors Paris, 200.000 ou 300.000 bienfaiteurs, et à les intéresser activement au relèvement économique de ces familles. (Ferdinand Dreyfus, *La Révolution de 1848*, *Bulletin de la société d'histoire de la Révolution de 1848*, 2e année, 1905-1906, p. 5-13.)

2. C'est ce que font, depuis deux ans, les collaboratrices de la *Ligue sociale d'acheteurs*, dont les enquêtes sur les blanchisseries, sur les marmitons, sur le travail à domicile, sur le prix des « bonnes occasions », nous semblent destinées à faire époque dans l'activité sociale féminine. Voir dans le *Bulletin de la Ligue sociale d'acheteurs*, de l'année 1905, les articles de la baronne Brincard et de Mmes Fagniez, Lerolle, Piot.

de ces souffrances ou de ces déchéances, remonter jusqu'à la cause initiale [1], mesurer la responsabilité des heureux et celle du corps social dans ce phénomène morbide, et préparer ainsi, comme appendice à leur charité, ce que j'appellerais des documents pour les prochaines revendications de la justice [2]. La conduite de pareils interrogatoires exige, on le pressent, que ceux ou celles qui s'en chargent aient déjà des notions assez exactes de certaines questions économiques; mais de même qu'aucun cœur de femme, au chevet d'un malade, ne renonce à s'instituer quelque peu médecin, de même, quelle est la femme d'œuvres qui, plutôt que de demeurer une empiriste renouvelant sans cesse la même besogne et faisant le bien, si j'ose dire, à la petite semaine, n'aimerait mieux procéder, sérieusement, systématiquement, à des relèvements de foyers ? En colligeant les questionnaires dont l'étude permettra d'aviser à ces relèvements, les praticiens de l'action charitable et les théoriciens de la justice sociale se sentiront d'indissolubles collaborateurs.

Salaires et misères de femmes [3] : sous ce titre, M. le

1. Ce fut à cet égard, en l'été de 1906, un « document » poignant, que l'exposition de l'industrie à domicile à Berlin : chaque objet exposé portait une étiquette indiquant le nombre d'heures employé à le confectionner, et le chiffre insignifiant du salaire. Voir *Bulletin de la Ligue sociale d'acheteurs*, 1906, p. 71 et suiv.

2. Comment des initiatives privées peuvent ainsi préparer les revendications prochaines de la justice ; c'est ce que l'on peut toucher du doigt en lisant, par exemple. la lettre du 19 octobre 1905 par laquelle M. Jean Lerolle, à l'issue du congrès qu'avait tenu à Albi l'*Association catholique de la jeunesse française*, annonçait à M.Dubief, ministre du commerce, l'envoi d'un certain nombre de documents et de vœux relatifs à la situation des employés du commerce et de l'alimentation. Voir le texte de cette lettre dans l'ouvrage : *Jeunes gens de France*, p. 107. Reims, bureaux de l'*Action populaire*, 1906.

3. Paris, Lévy. — Cf. Charles Benoist : *Les ouvrières de l'Ai-*

comte d'Haussonville a tracé le tableau des duretés de la vie laborieuse, beaucoup moins remarquées, et plus âpres pourtant en leur fatale monotonie, que ne le sont certaines infortunes exceptionnelles. Le titre, à lui seul, est une grave leçon : salaire et misère y apparaissent comme connexes, et le salaire, ou peu s'en faut, comme le père de la misère. Les petits, les tout petits budgets d'ouvrières, qu'on trouvera publiés dans ce livre, peuvent servir d'exemple aux discrètes mais pénétrantes enquêtes auxquelles la charité doit procéder. La charité, par son aumône, est la rédemptrice du mal présent ; par ses recherches, par ses trouvailles, par les conclusions qu'elle en tirera ou que d'autres en tireront, par les réformes qu'elle suscitera, elle peut devenir la rédemptrice du mal futur.

Ce jour-là, la notion même d'aumône, si injustement diffamée par les théoriciens du socialisme révolutionnaire, sera réhabilitée. Que le peuple considère l'aumône comme avilissante, cela est faux : le pauvre croit-il avilir plus pauvre que lui en lui donnant un peu de son nécessaire, comme cela est constant parmi les populations inconsciemment chrétiennes de nos faubourgs paganisés ? Ce qui paraît avilissant au peuple, c'est la nécessité, pour des familles où tous travaillent, d'avoir à recourir à l'aumône pour compléter des salaires insuffisants, et c'est la constatation très nette qu'en dépit de la promesse que donnait en sa justice un Dieu pourtant courroucé, l'on n'arrive point à gagner tout son pain en suant de tout son front. De là à considérer l'aumône comme une consécration de l'injustice sociale, il n'y a qu'un

guille (Paris, Chailley), et le *tract : Le fil et l'aiguille*, publié par le R. P. du Lac dans la collection de l'*Action populaire* (1re série, n° 4). La revue lyonnaise : *Le travail de la femme et de la jeune fille*, organe des syndicats fondés par Mlle Rochebillard, est une mine de renseignements.

pas : de là, la défaveur de l'idée d'aumône. Mais explorer les sources de cette défaveur, qui attriste beaucoup de nobles âmes, c'est déjà les tarir.

La façon de donner vaut mieux que ce qu'on donne, dit un vers célèbre. Ce qu'on donne vaut quelque chose, aux yeux de l'affamé ; mais ce qui vaut mieux et bien mieux, c'est qu'il sente que les bienfaiteurs étudient et cherchent de toute leur âme la façon..... de n'avoir plus à lui donner, de le relever, de lui assurer une vie économique lucrative et autonome. Ainsi va s'élargissant l'horizon des âmes charitables ; elles peuvent redresser et orienter des existences, et tailler des pierres pour cette reconstruction de l'édifice social, à laquelle travaillent les justiciers du règne de Dieu.

L'exercice de la charité, ainsi compris, ne communique plus seulement le frisson de la misère ; il en inculque l'intelligence. Il n'engendre plus seulement des émotions, mais aussi des résolutions. Cette pauvresse dont vous visitez le taudis est victime d'une entrepreneuse, qui dépend à son tour, économiquement, de l'un des magasins dont vous êtes les clients. Cette enfant qu'ont anémiée de trop longues veilles fut retenue à la tâche, chez sa patronne, par des commandes trop urgentes, ce qui veut dire, consciencieusement parlant, trop tardives ; et ces commandes étaient peut-être les vôtres. Et voici s'abaisser, aux regards éblouis de la visiteuse des pauvres, la cloison étanche qu'elle avait laissé s'élever, dans sa vie, entre son rôle d'acheteuse et son rôle de donatrice : elle prend conscience d'un certain degré de responsabilité dans l'origine de telle détresse à laquelle elle porte ses aumônes [1] ; elle voit, comme en

1. Voir dans le *Bulletin de la Ligue sociale d'acheteurs*, 1906, p. 2 et suiv., la conférence de M. de Morsier sur la responsabilité du consommateur dans la question du salaire.

une révélation, la part de prépondérance qu'elle peut avoir sur le marché économique [1] ; elle reconnaît que d'acheter, que de consommer, ce n'est pas seulement une satisfaction individuelle, mais une fonction sociale, et qu'elle se trouve, elle, comme acheteuse, comme consommatrice, à la cime de ce formidable édifice économique, si pesant pour ceux et celles qui sont à la base. Lorsqu'on se sent une cime et qu'on a de la bonté dans le cœur, on peut beaucoup pour ceux qui sont en bas ; et si la pitié, d'attendrie, devient songeuse, si elle se nuance d'un certain remords, si elle se reproche, avec une sorte de *mea culpa*, de n'avoir point assez lutté contre la genèse de la misère, l'aumône, alors, sera d'autant plus abondante et d'autant plus assidue, que commencera de gronder, au for intime de l'âme, le murmure de la justice lésée.

*
* *

La réflexion individuelle, l'effort individuel, sont désormais en branle, pour donner satisfaction à ce murmure et pour en prévenir le retour. Le devoir charitable n'apparaît plus que comme un épisode du devoir social ; et dans une âme ainsi éclairée, c'est

1. Lire à ce sujet, dans la *Réforme sociale* du 16 mars 1903, le rapport lu par M[me] Henriette Jean-Brunhes à la séance du 19 décembre 1902 du Conseil de l'Office central des œuvres charitables, sur les Ligues de Consommateurs en Amérique. La sanction de ce rapport fut la fondation d'une Ligue sociale d'acheteurs à Paris, en vue de « créer une demande de travail exécuté dans des conditions morales et sociales. » Cette *ligue*, qu'a créée l'inlassable initiative de M[me] Jean-Brunhes, publie depuis 1905 un bulletin trimestriel, qui donne des articles et des documents de grande valeur. Cf. le *tract* de M[me] Henriette Jean-Brunhes, *Ligues sociales d'acheteurs* (coll. de l'*Action populaire*, 7e série, n° 133), et son article de *Demain*, 25 janvier 1907.

presque la conception même de la vie qui est en passe de changer. La préoccupation d'autrui n'est plus l'occupation d'une heure déterminée, de l'heure consacrée à l'aumône ; elle devient l'assise même de l'existence. On ne fait plus au cœur sa part ; il est si pleinement conquis, que tout de suite il a les besoins et les exigences d'un conquérant. On ne veut plus seulement visiter la misère, mais s'installer chez elle, et plus seulement lui sourire, mais prendre le temps de pleurer avec elle. On avait des « relations » dans les faubourgs ; désormais, on veut se lier, et l'on va quêter près des pauvres eux-mêmes des lettres de naturalisation. Ils les accordent facilement et avec gratitude, dès qu'ils sentent, chez les postulants, de la sincérité et de la simplicité. Tous les quatre ans, ils donnent leurs voix à des courtisans ; mais quant à leurs cœurs, ce n'est pas en leur faisant la cour qu'on les obtient. D'excessives avances d'amitié sont même importunes : l'amitié n'est point unilatérale, comme on pourrait le croire, vraiment, en entendant parfois, sur certaines lèvres condescendantes, le mot « mon ami » s'égarer à l'adresse d'un pauvre, qui trouverait étrange, l'infortuné, de rendre, brusquement, amitié pour amitié, et qui serait surtout taxé d'être étrange s'il se le permettait. Ce n'est point par un empressement improvisé, par une pétulance d'affection subite, que se peut rétrécir, entre le riche et le pauvre, le fossé comblé par le Christ et de nouveau creusé par Mammon. Pour ce contact, toute une éducation est nécessaire, et le riche, plus encore que le pauvre, a besoin de cette éducation ; il y a des préjugés à vaincre, des susceptibilités à dompter, une

1. Voir à ce sujet les *tracts* publiés par Mlle de Gourlet dans la collection *L'Action populaire*, 1re série, n° 7 *bis* : *La Maison Sociale*, et 3me série, n° 37 : *Colonies sociales : la résidence laïque dans les quartiers populaires* ; — et Louis Dausset, *La Maison Sociale.* (Paris, Fontemoing, 1904.)

égalité de dignité à reconnaître. Les « Maisons sociales », où l'on commence à se coudoyer et à s'entendre avec confiance et liberté, seront peut-être, dans le chaos qu'ouvre sous nos pieds l'imminente disparition de beaucoup de bonnes œuvres, les séminaires de cette éducation nouvelle, et qui jusqu'ici manquait [1]. Les conférenciers qui promenaient leurs auditrices à travers les idées sociales et les faits sociaux voyaient, à l'angle de leur chaire, les laborieuses « résidentes » qui, dans ces « Maisons sociales », travaillent à faire s'aimer les hommes entre eux, non d'un amour théorique, vague, philanthropique, mais d'un amour agissant et durable, parce qu'on ne s'aimera qu'après s'être connu, et parce que s'échangeront, perpétuellement, les occasions de se connaître mieux. Et sur les décombres des prétendues « harmonies économiques », qui, pour toujours, jonchaient le sol, commençaient de se dérouler, par la grâce de l'esprit de charité, et dans le cadre nettement arrêté d'un programme de justice sociale, d'autres spectacles d'harmonie ; et l'on ne parlait plus de l'accord des intérêts, inutilement vaticiné par la vieille économie libérale ; mais l'on se prenait à espérer qu'il ne serait point à jamais utopique de rêver d'un autre accord, qui peut-être succéderait, non sans délais ni soubresauts, à l'organisation permanente et pacificatrice des intérêts en lutte : l'accord des âmes.

1. De cette éducation nouvelle, on peut trouver encore une autre occasion dans le développement des mutualités. Les statuts modèles de ces œuvres prévoient l'existence de visiteurs qui vont contrôler la réalité de la maladie et consoler le malade Avec éloquence, M. Cheysson explique que si les dames honoraires de la mutualité acceptaient le rôle de visiteuses parmi les ménages mutualistes, « il y aurait là des rapprochements féconds », et que la femme donnerait ainsi à l'honorariat mutualiste toute sa beauté morale et toute son efficacité sociale. » (*Le travail de la femme et de la jeune fille*, janvier 1907, p. 477.)

IV

L'ÉVOLUTION DU CATHOLICISME SOCIAL : IDÉAL CORPORATIF ET RÉALITÉ SYNDICALE

1er janvier 1905.

Une nouvelle période va s'ouvrir pour la revue l'*Association catholique*[1] : revivifiée par les concours nouveaux que lui promet l'*Association de la jeunesse catholique*[2], elle se dispose à devenir, pour les chrétiens sociaux, l'indispensable outil d'études, et à leur ouvrir, en même temps, un actif laboratoire de doc-

1. Paris, libr. Vitte.
2. Rien de plus naturel que cette coopération. Évoquant la période de 1883 à 1886, où l'idée syndicale et les projets de législation sociale rencontrèrent « du côté des conservateurs l'hostilité presque universelle », le comte Albert de Mun se hâte d'ajouter : « Seule la jeunesse catholique, échappant à la discipline des cadres anciens, répondit à notre appel. Elle étudia notre programme, l'accepta avec enthousiasme, en fit la plateforme de sa politique sociale. » (Gailhard-Bancel, *Les retraites ouvrières*, p. XIX. Paris, Chevalier et Rivière, 1906.) — Au demeurant, il faut lire le compte rendu qu'a donné M. de Marans du congrès tenu à Châlon-sur-Saône en 1903, sous la présidence de M. Henri Bazire, par l'*Association catholique de la jeunesse française*, congrès qui marque une date et qui fut non seulement une manifestation, mais une école. (*Association catholique*, 15 juin 1903, p. 515 et suiv.). — Nous renvoyons enfin à l'éloquente brochure de M. Bazire : *L'orientation sociale de la jeunesse catholique*, 3e édit. (Paris, 1907).

trines. Voilà trente ans que, sous des patronages pareillement honorables et sous des couvertures diversement grises, l'*Association catholique* rend à un public trop rare encore, mais d'autant plus fidèle, d'exactes visites mensuelles ; et si, pour une revue, l'âge est en général un honneur, nous devons saluer celle-ci, bien bas, comme la doyenne de toutes celles que préoccupe le malaise social, et qui cherchent un remède à ce malaise. L'*Association catholique*, dont les bonnes mains de M. Henri Savatier et de M. Zamanski tiennent aujourd'hui la destinée, a derrière elle une longue histoire, et, comme il advient pour toutes les existences sérieuses et sincères, cette histoire est faite, tout à la fois, de tâtonnements et de progrès. Il suffirait de descendre la série de ses volumes pour voir se dérouler en ses diverses phases l'idée catholique sociale, se préciser et se nuancer, se modifier et se compliquer, les rapports entre cette idée et les conceptions voisines ou adverses, et pour observer, aussi, — phénomène bien instructif, — comment l'attitude des catholiques sociaux à l'endroit des autres écoles réformistes ou révolutionnaires affecte d'autant plus de largeur et de générosité, que leur doctrine, lentement mûrie, acquiert plus de certitude et plus de fixité.

Au début de l'*Association catholique*, l'idéal corporatif obsédait la pensée des rédacteurs les plus éminents[1] ; et dans la poursuite de cet idéal, leur âme tout entière s'engagea. Nos historiens avaient

1. Sur les origines intellectuelles de ce mouvement, sur les sources auxquelles se puisa le programme de l'*Œuvre des Cercles*, il faut connaître une lettre du marquis de La Tour du Pin à l'*Association catholique* (15 septembre 1903, p. 201-205) ; et nous tenons à redire à ce propos qu'au jour où M. de la Tour du Pin recueillerait en un volume les articles où s'épanouit depuis trente-cinq ans son audacieuse sincérité de réformateur chrétien, il rendrait aux idées qu'il aime un vrai service.

exhumé le moyen âge; nos romantiques l'avaient galvanisé. Par delà cette décrépitude sociale des deux derniers siècles de l'ancien régime, qui avait condamné les corporations à n'être plus que des caricatures d'elles-mêmes, la mémoire historique et l'imagination poétique, associées en une féconde complicité, ressaisissaient un âge antérieur, durant lequel le système corporatif avait garanti, tout à la fois, la prospérité de l'industrie et la dignité du travailleur. On s'attardait avec charme à ces évocations du passé ; puis, en corrigeant quelque peu, comme l'on corrige une photographie qu'on veut flatter, l'on espérait avoir sous les yeux la représentation de ce que serait le prochain avenir ; et des femmes de France, toutes prêtes à tisser de leurs propres mains les bannières des futures confréries, demandaient, avec une impatience de sans-travail, jusques à quand durerait le chômage.

C'était plus et mieux qu'un élan d'imaginations, c'était, en ce lendemain de la Commune, un éveil de consciences, ardentes à s'accuser elles-mêmes plutôt qu'à incriminer le peuple, et s'interrogeant, anxieuses, sur la façon dont ceux qui avaient un devoir social à remplir l'avaient jusqu'ici rempli. Renan, dans un article de ses *Questions contemporaines*, avait malignement persiflé toute une catégorie de chrétiens, qu'il appelait « les chrétiens de la peur ». Les catholiques dont je parle, instruits plutôt qu'apeurés par la Commune, se préoccupaient, surtout, de leurs responsabilités.

*
* *

Admettons même qu'il convienne encore, pour achever leur portrait par une dernière touche, de signaler à l'arrière-plan de leurs idées je ne sais quel féodalisme, et de relever, parmi les émotions qui les

étreignaient, un certain goût de revanche sur la conception bourgeoise et industrielle de la société moderne ; ces suprêmes notations, du moins, ne doivent point être interprétées comme une critique. Car, en notre pays, si les classes conservatrices ont mérité un grave reproche [1], ce n'est point, à vrai dire, pour cette sorte de tendresse archaïsante, inoffensive comme un amour de tête, qui attacha certains de leurs membres à l'antiquité féodale, mais c'est, bien plutôt, pour avoir trop souvent honoré sans réserve, parce que riche, et gratifié de tous droits parce que forte, « une autre féodalité qui asservit des milliers d'individus, les condamne à un travail exorbitant, s'empare des femmes et des enfants, les livre à tous les genres de démoralisation, exige un service disproportionné avec leurs forces et le salaire mesquin qu'elle accorde, et, maîtresse absolue de cette population dont l'existence et la direction sont entre ses mains, les livre à des privations contre lesquelles aucune ressource n'a été préparée. » C'est un ministre de Charles X, M. d'Haussez, qui donnait jadis ce signalement de l'industrialisme naissant [2] ; et si ce

1. De ce reproche, je ne connais pas d'expression plus pénétrante ni plus philosophique que celle que lui donnait en 1885 M. de La Tour du Pin : « A l'inverse des catholiques allemands, la plupart des catholiques français sont un peu pires que nuls vis-à-vis de la question sociale ; c'est-à-dire qu'ils font montre à son égard non seulement d'une grande ignorance mais d'une invincible antipathie. C'est tout simple ; ils sont tous attachés à l'état social créé par la Révolution de 1789. Ils en professent les maximes à force d'en devoir pratiquer les mœurs. Les hommes qui font exception à cet état d'esprit plus ou moins conscient sont considérés par ceux qui forment l'opinion, soit comme des arriérés dont on sourit, soit comme des novateurs inconsidérés ». (*Association catholique*, 15 août 1903, p. 109.)

2. Cité dans Gratry, *La Morale et la loi de l'Histoire*, I, p. 117. Comparer ce qu'écrivait en 1836 le publiciste catholique D'Eckstein : « L'ère des prolétaires avance. L'homme de finance

qu'il y avait en lui de féodal — de féodal d'un autre aloi — lui devenait une aide, comme plus tard aux fondateurs de l'*Œuvre des Cercles*, pour mieux voir et mieux pénétrer les vices fonciers du régime moderne, on doit galamment pardonner à ces hommes l'attitude réactionnaire de leurs rêves, en faveur de l'orientation d'avenir qui déterminait leurs conclusions et dirigeait leur action.

De fait, c'est Benoît Malon lui-même qui, parlant des études dont l'*Œuvre des Cercles catholiques d'ouvriers* était le centre et dont l'*Association catholique* fut jusqu'en 1891 l'organe, écrivait, en 1885, qu'elles avaient « un côté sérieusement économique, par leur pénétrante critique du monde capitaliste[1]. » Le volume: *Questions sociales et ouvrières, régime du travail*, subsiste comme un document de ces études, et le document garde sa valeur. Ce qu'il y eut de fécond durant les vingt premières années de l'*Association catholique*, ce fut moins son travail de construction que son travail de destruction, et moins les essais d'architecture que l'effort continu de critique sociale. On s'adressait à un peuple ouvrier, catholique d'origine, et qui peut-être, de sentiments, est plus catholique qu'il ne le croit lui-même, mais qui, dans son ensemble, est trop détaché de la pratique religieuse, pour que des groupements économiques institués sur un terrain purement confessionnel puissent prétendre à une certaine ampleur. Pour les édifices catholiques que voulait multiplier l'*Œuvre des Cercles*, les matériaux catholiques manquaient... Mais la lon-

hausse les épaules : à ses yeux, qu'est-ce que l'ouvrier ? Un éternel mineur, une espèce de bête à face humaine, qui gagne de l'argent durant toute une semaine pour le dépenser au jour du repos. Restent les gendarmes pour surveiller ses plaisirs et discipliner ses querelles. » (*De l'Espagne, considérations sur son passé, son présent, son avenir, fragments*, p. 359.)

1. Benedict, *Revue Socialiste*, 1885, II, p. 1013.

gue série des études publiées par l'*Œuvre* témoigna, non point peut-être au monde ouvrier dont l'attention demeurait absente, mais du moins à la pensée contemporaine, que l'Eglise de Léon XIII n'était pas plus solidaire de la féodalité industrielle que l'Église de Grégoire VII n'avait voulu être solidaire du féodalisme terrien : de là l'intérêt durable qui s'attacha, dès leur origine, aux travaux de l'*Association catholique*.

*
* *

Aujourd'hui une formule nouvelle rallie à peu près ses collaborateurs. *L'Association libre dans la profession organisée*, telle est cette formule. On mesure le chemin parcouru ; on mesure, aussi, la puissance d'expansion qu'a prise, à la faveur de ce programme, le « catholicisme social » ; et l'on voit, enfin, comment le mouvement catholique social se relie au mouvement syndical [1]. La variété des associations, et dès lors, si on le veut, le caractère confessionnel de certaines d'entre elles, sont sauvegardés ; et, tout en même temps, l'organisation de l'ensemble de la profession est requise [2]. Ainsi comprise, ainsi insérée et encadrée dans le corps professionnel sans rien perdre de son autonomie propre, l'« Association libre » ne peut être soupçonnée par personne d'iso-

1. Voir ci-dessus, p. 35-36, la citation de M. H. Lorin.

2. Nous conseillons de lire, dans la *Sociologie catholique*, 1903, p. 274-297, l'article de M. Pierre Coste intitulé : *Jean Coulazou et l'encyclique Rerum novarum*. Le système d'idées réformistes que déduisait de cette encyclique un des interprètes les plus érudits et les plus zélés de la « démocratie chrétienne », le regretté Jean Coulazou, est exposé dans ces pages avec une précision remarquable ; et l'on peut, dans l'ensemble, en comparant ce système avec les vues exposées quinze ans auparavant dans les publications de l'*Œuvre des Cercles*, mesurer, tout ensemble, l'évolution et la filiation des idées.

ler ou de détacher des intérêts communs de la profession le petit essaim de travailleurs qu'elle encadre et qu'elle instruit ; et grâce à cette contenance, les catholiques échappent au reproche de diviser le monde ouvrier ; ils y pénètrent au contraire, entrent en lui, s'associent à lui, travaillent avec lui, avec leurs doctrines propres, avec leurs idées spéciales, pour l'avantage de tous. Il était à craindre que les catholiques ne commissent dans le domaine social la faute qui dans le domaine politique les a pour longtemps affaiblis, qu'ils ne voulussent faire une sorte de sécession, et qu'ils n'exposassent encore l'Église, puissance de vie et d'action, au grief d'être une boudeuse. En réclamant l'organisation professionnelle la plus complète, l'*Association catholique*, telle que depuis dix ans elle s'est développée, nous a prémunis contre ce péril. Éclairée et soutenue par l'*Union d'études des catholiques sociaux*, elle a fait une tentative singulièrement puissante pour adapter à notre monde économique, dans lequel se coudoient des hommes de toutes croyances et de toute opinion, ce même idéal corporatif auquel s'attardait il y a trente ans la pensée des devanciers [1]. Or, à l'issue de cette tentative, nous constatons, — et c'est pour la perspicacité de ces devanciers une gloire d'élite, — que le programme d'une organisation professionnelle, forme moderne de la pensée corporative, obtient l'adhésion active, impatiente, de tout socialiste réformiste qui

1. Que l'idéal professionnel et syndical n'est autre qu'une forme moderne de l'idéal corporatif ; que d'autre part les mutualités et les retraites ne sauraient être organisées sur une base plus efficace que la base corporative ou professionnelle, c'est ce qu'atteste avec lucidité, et c'est ce que prouve par une riche documentation, le très agréable livre de M. de Contenson : *Syndicats, mutualités, retraites.* (Paris, Perrin, 1904.) — M. Martin Saint-Léon (*Association catholique*, 15 novembre 1904, p. 369-382) étudie avec grande précision les théories de l'école catholique sociale sur l'organisation professionnelle de l'avenir.

répudie les procédés révolutionnaires. Une idée constructrice, qui fut en son origine une idée catholique, attire aujourd'hui plusieurs des hommes, — et non les moindres, — que des conservateurs superficiels réputaient, hier encore, comme des agents de destruction.

L'avenir est donc séduisant pour l'*Association catholique* ; il sera sans doute plein d'imprévus, comme c'est fatal aux époques de crise ; mais parmi ces imprévus, il y aura des succès. Nous savons, par une polémique récente de la *Petite République française*, que M. Ferdinand Brunetière ne redoutait pas de laisser paraître sur ses lèvres quelque sourire cordial à l'adresse du programme de Saint-Mandé [1]. Et lorsque nous voyons se dessiner une convergence entre certains mouvements esquissés de longue date par les catholiques et certaines directions présentement adoptées par d'autres partis réformistes, nous songeons à l'orateur impétueux qui s'écriait en 1886: « Le socialisme contient des idées religieuses défigurées ; c'est un bloc erratique détaché de la vérité, et qui peut y être ramené. » « Les socialistes, proclamait la même voix en 1888, sont plutôt des exilés de l'ordre chrétien que de véritables adversaires [2]. »

Celui qui parlait ainsi n'était autre que le cardinal Mermillod : en se montrant, en Suisse, même au prix de l'exil, le confesseur de la foi intégrale, il avait tout naturellement pris l'habitude, sans égard pour des susceptibilités anémiantes, d'être l'apôtre de la foi sociale. Il disait encore : « La question de

1. Voir ci-dessus, p. 36-37 et 49.
2. Nous empruntons ces textes aux documents imprimés (et non mis dans le commerce) par les soins de l'*Union de Fribourg*, dont le cardinal Mermillod patronnait les travaux. Cf. Léon Grégoire, *Le pape, les catholiques et la question sociale*, 3e édit., p. 26-31. (Paris, Perrin, 1898.)

l'usure est peut-être la base de toute la question sociale. Cette question, encore discutée par les théologiens, n'est pas périmée devant l'Église, dont il ne faut pas prendre la tolérance pour une acceptation de l'ordre de choses actuel. » Et une autre fois : « La question du crédit est la citadelle. Sur les autres points se livrent des combats d'avant-poste. » Il nous semble que Mermillod, lorsqu'il tenait ce langage, traçait aux « catholiques sociaux » de l'avenir un programme d'études, dont l'épuisement sera long. Et de même que tout à l'heure il prévoyait la courbe du mouvement catholique social et la courbe de certains courants socialistes, de même, par ces paroles nouvelles, il définissait le nœud même des questions auxquelles se doit dévouer la réflexion studieuse des catholiques sociaux.

L'*Association catholique*, en sa nouvelle étape, ne saurait mieux faire que de suivre ces pittoresques conseils d'outre-tombe, donnés aux catholiques sociaux de Fribourg, avec la double autorité de la pourpre et de la souffrance, par le prélat qui portait à Pie IX, au concile du Vatican, un *schema* sur la condition des ouvriers, et qui soumit à Léon XIII, de 1885 à 1890, les conclusions sociales dont l'encyclique *Rerum novarum* fut l'opportune expression.

DEUXIÈME PARTIE

LES MÉTHODES D'ACTION

I

LE CATHOLICISME A L'EXPOSITION DE 1900 [1].

Pour la première fois en 1900, les catholiques de France, dûment organisés, ont pris officiellement part à une Exposition universelle. Ils avaient leurs appartements dans les sections d'enseignement, d'économie sociale, de bienfaisance ; ils avaient pignon sur rue, au Trocadéro, pour leurs missions, et pignon sur lac, à Vincennes, pour leurs œuvres. Comme il convenait en un pays où l'idée de « laïcité » se résume en une série de négations, l'Exposition s'était ouverte sans que Dieu fût mentionné; elle s'est close par la distribution d'un grand nombre de récompenses, dont les catholiques ont obtenu leur lot. La religion de la majorité des Français se fût réjouie, de concert d'ailleurs avec les minorités confessionnelles, que l'idée de Dieu, qui règne et qui sommeille dans la presque unanimité des consciences, et qui, presque nulle part, n'a formellement abdiqué, fût associée aux légitimes allégresses du génie humain : il paraît que la politique s'y opposait. Mais le bilan de l'Ex-

1. Ces pages, sous une forme plus sommaire, servirent de conclusion à la série de rapports publiés au sujet de l'Exposition des Œuvres catholiques, au courant de l'année 1901, par MM. Cail, Fontaine de Resbecq, Hua, le R. P. Piolet, Savouré, Védie. (En dépôt à la librairie Poussielgue.)

position universelle a classé dans un rang d'élite les initiatives catholiques : Dieu, qui avait été éconduit de la porte d'honneur, est rentré, somptueusement, par la porte des concours. Sans doléances superflues contre les infidèles héritiers de la première République, qui reléguaient l'Être suprême sous le boisseau, les catholiques, préférant à la protestation l'action, sont parvenus, par leurs propres efforts, à mettre Dieu — leur Dieu — sur le chandelier. Le suffrage des jurys, constitués par le gouvernement de la République, a décerné aux œuvres ou institutions catholiques 295 récompenses, dont 15 grands prix et 57 médailles d'or : bel hommage rendu par la société civile, en toute équité et de fort bonne grâce, à ce Dieu même qui semblait condamné à l'incognito.

Voilà longtemps, déjà, que dans la chapelle de la Sorbonne, un prêtre déroulait sous les regards des catholiques de l'avenir un somptueux programme d'action. « Il faudrait, disait-il, — j'ose le prétendre, Messieurs, — que nous fussions à la tête de toutes les entreprises d'amélioration sociale ; que chacun de nous, parce qu'il est chrétien, fût sensible à l'excès sur tout ce qui se passe dans le monde à cet égard. Le chrétien est un homme auquel Jésus-Christ a confié tous les hommes. Il faudrait qu'il n'y eût pas une invention, pas une découverte, pas une organisation nouvelle, pas une association bienfaisante, pas un essai pour soulager une souffrance, pas une tentative, pas une machine destinée à alléger le travail humain, sans que nous fussions là, les premiers à les connaître, à les étudier, à les développer, à y donner du temps, de l'argent, des efforts, l'ardeur, l'espérance, la vie, il faudrait cela, Messieurs. Là est notre devoir certain, notre devoir à tous [1]. »

Ce furent à peu près les dernières paroles que, du

1. Henri Perreyve, *Sermons*, p. 455. (Paris, Douniol, 1876.

haut de la chaire, l'abbé Perreyve prononça ; déjà sa voix était guettée par la mort, grande maîtresse de silence. Mais lorsqu'on a donné des enseignements de vie, la mort ne les assourdit ni ne les étouffe ; et le bilan de l'exposition de 1900 prouva que les exigences et les sommations de l'abbé Perreyve n'étaient point demeurées incomprises de tous les catholiques venus après lui.

I

« Laïcisation ! » ce mot a retenti, à travers le XIXe siècle, comme un incoercible écho de la Révolution française. Et l'on entendit par là, d'abord, l'attribution à l'Etat — considéré comme un représentant adéquat de tous les Français — d'un certain nombre de services et de fonctions dont était chargé jadis l'établissement religieux. Puis on fit un pas de plus, et l'on mit en disgrâce, au nom de la « laïcisation », les citoyens ou les groupements qui subissaient ou représentaient certaines influences confessionnelles; leur concours à la vie publique fut suspecté ou répudié, en raison même de leur personnalité religieuse et de la fidélité qu'ils gardaient à la foi traditionnelle ; leurs bons offices furent surveillés ou repoussés; l'Etat moderne, théoriquement extérieur à toute croyance, eut la prétention d'agir sur la conscience de ses commis à la façon d'une machine pneumatique, et d'y faire le vide. En fait et dans la pratique, cette conception abstraite de l'État était si malaisément applicable que l'idée de « laïcisation » atteignit bientôt une nouvelle étape ; une sorte de confession antireligieuse, ayant sa philosophie, sa liturgie, ses arcanes, et je ne sais quel caractère ésotérique, se dressa dans cet État qui se

targuait d'être laïque, et l'on vit les fidèles de cette confession nouvelle déclarer en toutes lettres : l'Etat, c'est nous.

Lorsque, au temps de la Restauration, le verbe un peu solennel des doctrinaires se mettait au service de l'idée de laïcisation, cette idée se présentait comme un corollaire pratique de certaines maximes de tolérance, et comme un moyen pour que Voltaire dormît content ; d'ironiques vicissitudes ont voulu qu'elle devînt, par la suite, non seulement le paravent, mais le prétexte même de l'intolérance, et qu'elle ramenât en son cortège, en un subit détour du XIXe siècle, une contrefaçon de l'ancienne religion d'État. La « laïcisation » était ainsi violée au moment même où elle affectait les allures les plus triomphantes ; elle faisait place au règne d'une contre-Eglise qui prenait des airs d'Église. Le XIXe siècle finissant a vu la faillite effective de la vieille idée de l' « Etat laïque » ; ce fut une de ces faillites où le syndic seul s'enrichit, et le Grand-Orient s'institua syndic.

II

Or, en même temps que les adversaires de l'Église catholique exploitaient contre elle les trompeuses devises de « laïcité » et de « neutralité », il était à craindre que les fidèles, sans le savoir ni le vouloir, ne se rendissent complices du courant même par lequel ils risquaient d'être balayés. N'allaient-ils pas prendre à l'égard de leur siècle une attitude de démissionnaires? L'Etat commandait l'exode de Dieu ; les croyants, à leur tour, n'allaient-ils pas suivre Dieu dans son exode, plutôt que de garder, si possible, quelque crédit dans la place pour l'y faire un

jour rentrer ? Leur Église était exclue ; ne voudraient-ils pas s'exclure avec elle? Leurs prêtres, d'un geste brutal, étaient renvoyés à la sacristie ; ne formeraient-ils point, derrière ces prêtres ainsi mis en interdit par l'esprit « laïque », une dévote et confuse escorte, qui refermerait sur elle les grilles des parvis ? Il y aurait eu, dans cette conduite, une grande apparence de piété et de dignité, parfois même quelque sacrifice ; et les premiers instants en eussent été coûteux. Mais elle courait le péril auquel sont exposés certains effacements et certains détachements ; l'esprit de paresse et de torpeur, avec ses insidieuses circonvallations, assiège et menace sans cesse les réserves qui se piquent d'êtres fières et les expectatives qui se laissent qualifier d'héroïques ; il transforme les contenances provisoires en postures définitives, dissimule les conditions nouvelles, les besoins nouveaux et dès lors les devoirs nouveaux, et supprime, en un mot, le sens de la vie. Telle est la mésaventure dont les catholiques eussent affronté l'irréparable danger, si, complétant eux-mêmes l'ostracisme qu'avaient préparé contre eux les ennemis de leur foi, ils avaient commis l'erreur de tactique de s'infliger à eux-mêmes une autre sorte d'ostracisme. Devaient-ils s'exiler de leur temps, plus irrévocablement encore qu'ils n'en étaient exilés? Devaient-ils n'avoir d'autre politique que d'attendre? Sous quelques dehors que se déguisât une telle attente, soit qu'elle patientât, soit qu'elle s'impatientât, l'impatience même, en ses capricieux et inutiles soubresauts, n'était-elle pas encore une passivité ?

Montalembert, une première fois, en sut convaincre les catholiques ; il leur remontra que c'est parfois un péché de pleurer trop longuement sur le péché des incroyants, et que Dieu préfère nos bras à nos larmes, bien qu'en sa toute-puissance il n'ait besoin

ni des uns ni des autres. Et l'on vit les citoyens catholiques saisir et comprendre qu'en tant que citoyens et en tant que catholiques ils avaient un mot à dire et un poids à jeter ; et de même que le développement des libertés publiques avait amené un O'Connell, au-delà de la Manche, à jouer un rôle dans une assemblée foncièrement hostile au papisme, de même l'idée catholique commença de se montrer telle quelle, intégrale, dans le Parlement d'une royauté voltairienne, et prit définitivement conscience de sa force lorsque, parmi les premiers ébats du suffrage universel émancipé, elle vit s'attacher à elle, non point seulement des serviteurs qui depuis longtemps s'appelaient Montalembert [1], Falloux, Veuillot, mais même des alliés qui s'appelaient Lamartine, Adolphe Thiers, Victor Cousin.

III

Cinquante ans ont passé depuis lors ; et la longue série de défaites qu'a subies l'idée catholique sur le terrain parlementaire, et que n'ont pu conjurer d'inoubliables merveilles d'éloquence, semblait ramener beaucoup de fidèles — plusieurs autres causes aidant — vers cet état d'esprit où Montalembert, jadis, les avait empêchés de s'enlizer. Voyant assez clair et assez net pour discerner qu'en somme la vie publique n'est souvent qu'une bagarre d'ambitions ou un *sport* de scepticismes, ils ne cherchaient d'autre poste, pour leur désintéressement, que la tour

1. Les trois volumes que le P. Lecanuet a consacrés à Montalembert — l'une des plus belles œuvres d'histoire religieuse publiées en ces derniers temps — attestent combien, chez Montalembert, l'action fut à la hauteur du conseil, et le dévouement à la hauteur du programme. (Paris, Poussielgue.)

d'ivoire de leur âme, et considéraient la bouderie comme une marque d'intransigeante susceptibilité, comme un raffinement de l'honneur... On raisonne mieux sur les champs de bataille, où la bouderie est réputée une lâcheté.

Mais à mesure que le siècle qui souleva tant de problèmes et n'en résolut aucun se hâtait de s'engloutir dans l'histoire, on constatait, de toutes parts, que la vie parlementaire résume de moins en moins la vie publique, qu'elle ne la recouvre que partiellement, ne la représente que d'une façon très fragmentaire, et souvent fort trompeuse [1]. Les désillusions de l'électeur berné confirmaient ou provoquaient les observations sagaces des sociologues; entre les sujets du régime parlementaire et les analystes du parlementarisme, il y avait complicité pour guetter à travers le pays d'autres foyers auprès desquels on pût s'éclairer, se réchauffer, et peut-être, un jour, changer en « or pur » le « plomb vil » de la politique. Le citoyen acquérait lentement la connaissance de ses intérêts professionnels ; et considérant ces intérêts mêmes comme le point de départ d'une action jusqu'alors inédite, il créait à côté du pouvoir législatif, des associations professionnelles, des groupements syndicaux, des coopératives, des bourses du travail, tout un ensemble de sociétés qui, sous des noms divers, ratifiaient le lien naturel créé par l'appartenance à un même métier.

Une nouvelle carrière s'ouvrait aux catholiques ; ils y sont entrés. Ils avaient même, grâce au labeur de cette *Œuvre des Cercles* qui fut une semeuse d'idées, dessiné d'avance les horizons qu'il était permis d'entrevoir ; et l'histoire des trente dernières années reconnaît en eux les précurseurs du mouvement syndical. Ils méritèrent ainsi, aux regards de

1. Voir Goyau, *Autour du catholicisme social*, 2e série, p. 47-75.

l'observateur impartial, une sorte de préséance parmi ce groupe de réformateurs, devenus chaque jour plus nombreux, qui tendaient à lutter contre les effets antisociaux de l'individualisme révolutionnaire en travaillant à l'organisation des professions ; et c'est là une préséance que les catholiques aimeront toujours à revendiquer, non comme un droit pour leurs personnes ou comme un étai pour leur crédit, mais comme un titre pour leur doctrine.

Cependant la force des courants révolutionnaires allait croissant ; les violents, devenus souvent les maîtres du mouvement, cherchaient à préparer le succès d'une certaine philosophie antireligieuse en la mettant à la remorque des idées de réforme sociale ; et sans doute cette philosophie, si familière qu'elle fût au parti socialiste révolutionnaire, n'était rattachée que par un lien tout factice à l'ensemble des revendications économiques auxquelles se vouaient les syndicats ; mais on ne pouvait reprocher aux catholiques qui s'occupaient de l'avenir syndical, de déplorer qu'il se compromît en aussi mauvaise compagnie. De là devaient résulter des scrupules, et de ces scrupules des tiédeurs.

C'est sur ces entrefaites que parurent les décrets de M. Millerand sur les conseils du travail ; à quelque variété d'opinions qu'ils aient donné lieu, ils assuraient en fait, à tous les syndicats quels qu'ils fussent, un rôle effectif dans l'élaboration des projets de lois ouvrières et un droit réel à l'audience des pouvoirs publics ; les initiatives catholiques, comme toutes les autres, pouvaient dès lors avoir une répercussion dans la vie légale du monde ouvrier; et pour participer de plain-pied à cette forme nouvelle de la vie publique, les catholiques de l'heure présente n'ont qu'à développer dans certaines régions, à créer dans toutes les autres, ces groupements de travailleurs réclamés, dès le lendemain de la guerre,

par M. le comte Albert de Mun. Car son insouciance de passer pour réactionnaire et ses impétueux élans vers la « contre-révolution » prédestinaient, dès l'origine, l'illustre représentant de la catholique Bretagne à être un architecte de l'avenir — d'un avenir encore plus prochain que peut-être il ne le croyait lui-même, de cet avenir qui aujourd'hui est le présent.

IV

L'entrée des catholiques dans la vie parlementaire avait eu des airs d'expédient; tout au plus était-elle une conséquence naturelle des maximes d'éclectisme que professera toujours, au sujet des diverses formes de gouvernement, la largeur d'esprit de l'Eglise, incessamment soucieuse, depuis dix-neuf siècles, de voir ses fidèles adapter à l'évolution des temps leurs méthodes et leur action.

Mais l'entrée des catholiques dans la vie réorganisée du monde du travail est quelque chose de plus qu'un acte d'obéissance aux opportunités de l'heure actuelle. Ils n'innovent point, ici; ils ne font que se continuer ; ils consacrent un mouvement qu'eux-mêmes ont inauguré, et appliquent une doctrine essentiellement romaine en ses assises, fille du *Syllabus* et de l'encyclique *Rerum Novarum*, doctrine qui restaurait, vis-à-vis des faux dogmes de 1789, la réalité du lien professionnel et du lien social, et qui élevait au-dessus des vicissitudes de la concurrence industrielle, cruellement déchaînée par le « libéralisme », les droits de la dignité humaine et les devoirs de la fraternité chrétienne.

A côté de ces deux portes d'accès dans la vie nationale, l'Exposition universelle de 1900 en ménageait aux catholiques une troisième. Elle leur offrait

un autre moyen de répondre en fait, et sans réfutations oiseuses, à l'arrogance coutumière de l'esprit laïcisateur; c'était de montrer, sur un terrain ouvert à tous, l'orientation de leurs pensées, le sens de leurs efforts, le résultat de leurs œuvres. Ainsi firent-ils. Citoyens de la République française, ils étalèrent sous les yeux du pays, et ce qu'ils essaient, et ce qu'ils réalisent; et de même que souvent, en face d'une philosophie hostile, l'exposé tranquille et systématique du dogme est la meilleure des apologies, de même il advint qu'en face d'une politique hostile la simple exposition des « œuvres » fut le plus significatif des plaidoyers. Ce fut pour beaucoup de visiteurs une surprise insigne. La lecture des polémiques quotidiennes leur avait révélé, de longue date, les conditions ingrates dont s'attristaient les catholiques, les menaces incessantes qui pesaient sur leurs congrégations, les suspicions ou les calomnies qui visaient leurs œuvres, les exigences légales qui gênaient ou décourageaient leur autonomie pédagogique ; et l'Exposition révélait que, derrière les doléances, chaque jour, hélas ! plus légitimes, et derrière les revendications, jamais prescrites parce que toujours répétées, un travail se tentait; que ce travail, sans nul désespoir, bravait la défaveur des circonstances ; et que ce travail réussissait. Oui, il réussissait, lors même qu'il s'exerçait sur un sol volontairement desséché par le pouvoir, et lors même que le pouvoir concentrait sur des terrains voisins et hostiles le lucratif rayonnement de ses sourires; et les plaintes justifiées où les catholiques avaient parfois semblé s'attarder à l'excès, tournaient à l'honneur même de leur vitalité, puisque l'inimitié la plus savante n'avait pu ni l'entraver ni la tarir.

V

Des écrivains informés, en une suite de rapports qui figureront avec relief dans l'histoire du catholicisme contemporain, ont tracé l'attrayant tableau des œuvres catholiques dans les diverses sections de l'Exposition universelle ; leur trait est d'autant plus précis, d'autant plus sûr de lui-même, qu'avant d'être les greffiers de l'action catholique, ils en avaient, chacun dans sa sphère, été les ouvriers. Nous ne voulons point ici les répéter, moins encore dispenser de les lire ; et notre attention s'arrêtera, surtout, sur la leçon d'attitude que les organisateurs de l'Exposition des œuvres catholiques ont donnée à leurs coreligionnaires.

C'est en montrant et ce qu'ils sont, et ce qu'ils font, que les catholiques peuvent ressusciter l'antique prestige de leur foi [1]. Car ils déjouent ainsi la tactique des nombreux adversaires qui, tout en les éconduisant au nom de la laïcisation, les accusent de faire bande à part et de se désintéresser de la vie du pays. Des susceptibilités s'émeuvent — et je le comprends — lorsqu'il semble que le catholicisme se dispose à descendre en lice, face à face avec d'autres doctrines, et que, promené par d'aventureux avocats, il va peut-être se soumettre, concurremment avec toutes les autres, à la merci de je ne

1. On ne saurait trop faire connaître, à cet égard, l'œuvre de diffusion entreprise par l'*Action Populaire* de Reims : ses *Guides-Annuaires* sociaux, ses *tracts* tri-mensuels qui seront bientôt au nombre de cent cinquante et qui passent en revue toutes les initiatives catholiques sociales, ses précieux recueils de monographies : *Françaises*, *Prêtres de France*, *Jeunes de France*, sa collection des *Actes sociaux*, montrent avec éclat et avec solidité ce que les catholiques sont et font.

sais quel « jugement de Dieu ». Que ces susceptibilités se rassurent : l'apostolique condescendance qui conduit les champions du catholicisme à accepter certaines joutes sera toujours redressée par la prudence de l'Église, à l'instant où cette condescendance pourrait devenir une duperie. L'Église, d'une part, craindrait de déroger à sa vocation conquérante, si elle ne se pliait point aux conditions actuelles du combat ; mais épiez-la, d'autre part, dans cette confuse mêlée des divers systèmes qui lui disputent l'opinion des hommes. Parmi ces systèmes, vous voyez les uns battre ouvertement en retraite, une retraite souvent définitive, et les autres, triomphateurs du jour, laisser confisquer leur gloire par un homme qui leur donne son nom et qui, souvent, survivra à leur fortune; mais la doctrine catholique, elle, si poignantes que soient les heures de disgrâce, n'esquisse jamais une retraite volontaire ; et quelles que soient les coopérations d'élite qui lui procurent certains succès, jamais elle n'impute sa victoire qu'à Dieu seul. Et, par-dessus la mêlée, el e continue d'émerger, sans que les complaisances de l'approche, les courtoisies du vis-à-vis, les coquetteries du duel, portent aucune atteinte, ni à son caractère transcendant, ni à sa sécurité finale.

VI

Soit que l'on observe les prérogatives de vérité absolue, intangible, immuable, que l'Église catholique réclame pour son dogme, soit que l'on prenne acte de ses exigences morales et sociales et de son ferme vouloir d'imprégner de christianisme la vie totale de l'être humain et des groupements humains, on en vient à conclure — à ne parler ici qu'humai-

nement — que, dans le chaos des systèmes, la conception catholique tient toujours le premier rang. C'est au reste ce que sentent, encore qu'ils ne se l'avouent pas toujours, les impétueux détracteurs qui, tout en qualifiant l'Église d'organisme fatigué, épuisent contre cette sénilité la violence de leurs efforts. Ils devinent que ces interminables luttes, qui prolongent d'interminables incertitudes, deviennent importunes au commun des hommes, et que la lassitude même les ramènera vers l'unique doctrine qui croit d'une invincible certitude à sa victoire future, et qui n'aura rien à changer d'elle-même pour recueillir cette victoire. Son orgueil même — comme ils disaient la veille — sera pour eux la séduction du lendemain ; à l'issue des terrains mouvants où ils auront laissé, peut-être, leur foi dans leur propre raison sans perdre complètement la foi dans l'au-delà, la stabilité provocante de la doctrine catholique les arrêtera et les fixera : la sérénité de ses mystères leur fera l'effet d'une de ces atmosphères dont les vertus vivifiantes compensent l'altitude et la difficulté d'accès, et qui permettent aux respirations essoufflées de réparer en paix l'inquiétude de leur rythme. Désireux de se reposer dans l'absolu, c'est au catholicisme seul qu'ils pourront aller. Montrons-leur dès maintenant, comme l'Exposition des œuvres catholiques le leur a révélé, que l'absolutisme de notre foi ne nous isole point de l'humanité, mais qu'il nous y attache au contraire, et qu'il nous y plonge ; qu'il nous amène à nous dévouer pour elle, non point avec l'élan d'une sensibilité toujours capricieuse, mais au nom de cette idée de fraternité, inséparable du dogme chrétien et de la piété chrétienne, et qui garantit par là même la continuité des dévouements ; et qu'au jour où ces coureurs de doctrines, saturés de la « liberté » même de la pensée, chargeront l'Église catholique de mettre

leurs intelligences à l'ancre, elle ramènera tout de suite leurs bonnes volontés en pleine mer, pour la pratique du bien, pour l'exercice de la charité, pour la recherche de l'héroïsme.

Mais voici venir d'autres esprits qui, rebelles à la notion même de vérité absolue, apprécient, dans chaque système philosophique ou religieux qui brigue leurs suffrages, l'ordonnance architecturale du système, le lien harmonique qui en rattache entre elles les diverses parties, la cohésion qu'elles présentent. De la véracité même de la doctrine, ils n'ont souci, et s'estiment d'ailleurs incapables de s'en rendre compte ; mais ils peuvent apprécier, empiriquement, dans quelle mesure cette doctrine enveloppe, dicte et détermine la vie de ses adeptes, et c'est comme cadre et comme mobile d'existence qu'elle leur paraît digne d'estime ou de mépris. Ne pouvant observer les racines de l'arbre, ou de parti pris ne le voulant pas, ils jugent de l'arbre par ses fruits. Peu leur importe si les doctrines sont vraies en elles-mêmes ; ce qui les intéresse, volontiers dirions-nous ce qui les amuse, c'est de rechercher si les personnes vivantes dans lesquelles elles se traduisent et s'incarnent sont vraies avec elles-mêmes, et, si j'ose ainsi dire, homogènes avec leurs doctrines.

On voit tout de suite combien ces habitudes d'esprit d'une seconde catégorie de nos contemporains peuvent favoriser le crédit du catholicisme : c'est affaire aux catholiques, et à eux seuls. Qu'ils se souviennent que leur façon de vivre et d'agir sera interprétée comme l'expression empirique de leur foi, qu'ils seront l'image d'après laquelle l'Idée sera jugée, qu'ils seront considérés comme l'écho du Verbe, et que du son même de cet écho dépendra l'accueil fait au Verbe lui-même. Aussi le tableau de l'activité catholique qui fut offert aux visiteurs de l'Exposition leur fit-il saisir, avec une rare opportunité, l'épa-

nouissement des consciences catholiques dans les œuvres les plus variées.

Les catholiques enseignent; et parce que chrétiens, parce qu'ils ont le christianisme avec eux et en eux, ils mettent le christianisme dans leur enseignement par là même qu'ils y mettent leur vie.

Les catholiques vont à ceux qui souffrent ; et parce que chrétiens, parce qu'ils ont le christianisme avec eux et en eux, ils mettent le christianisme dans leur besogne de philanthropes par là même qu'ils y mettent leur vie.

Entre les prétentions de certaines théories « laïcisatrices » et les exigences mêmes de la vie, sentez-vous le conflit se dessiner ? Être chrétien dans votre enseignement, et chrétien dans vos œuvres, ce n'est en aucune façon, comme beaucoup affectent de le croire, apposer une rubrique confessionnelle sur des programmes ou sur des actes qui ne sembleraient point destinés à être le monopole d'une société religieuse déterminée. Vous ne prenez ni ne cherchez le christianisme en dehors de vous-même pour en étiqueter votre enseignement ou pour en couvrir votre activité comme d'une façade postiche ; c'est en vous-même que vous le prenez, c'est en vous-même que vous le trouvez : dès lors que vous vous dévouez tout entier, soit à votre métier d'éducateur, soit à votre besogne d'homme d'œuvres, vous en faites une tâche chrétienne [1] ; et c'est enfin votre personnalité

1. Qu'on lise le *Fils de l'esprit*, de M. George Fonsegrive (Paris, Lecoffre, 1905) : la physionomie de Norbert de Péchanval illustrera, pour le lecteur, les méthodes nouvelles d'action catholique. Une formule, terrible en sa sottise, s'insurgeait naguère contre les initiateurs ; on leur reprochait de « ne pas faire comme tout le monde. » Qui donc était-il ce « tout le monde ? » Et quels titres sa paresse invoquait-elle pour affecter ainsi un zèle d'arbitre et de souverain ? Le meilleur moyen de ne plus redouter, dans le petit coin de terre où notre labeur est attendu, les sourires et les soupirs de « Tout le monde »,

d'ouvrier, — personnalité façonnée et sans cesse enrichie par la grâce, — qui, telle quelle, par la vertu de sa propre expansion, imprime sur votre parole ou sur votre action le sceau du Christ.

VII

Mais s'il est vrai que la vie extérieure et publique des catholiques, ainsi comprise, ainsi pratiquée, devient la suite et la prolongation de la vie même de leur âme, et s'il est de la nature de la vie de vouloir se communiquer et se reproduire, on devine qu'ils tendront, non point à courber sous leur influence et sous la maîtrise de l'Église des passivités engourdies, mais à susciter, comme auxiliaires ou comme héritières de cette influence et comme libres sujettes de cette maîtrise, des autonomies vivantes,

le meilleur moyen de ne plus laisser niveler nos énergies par ce despote collectif qui les voudrait annihiler, c'est d'observer que « tout le monde » n'est qu'un point dans le vaste monde, et généralement un point insignifiant. Ainsi fait Norbert de Péchanval, « fils de l'esprit », et bravement il défie la critique des hommes en prenant des initiatives qui plaisent à Dieu. En second lieu, qu'on le remarque bien, c'est parce que chrétien, et sans nulle idée d'arrière-plan, que Norbert de Péchanval s'occupe du peuple : son action n'est même point une tactique apostolique, mais un épanouissement de son âme. « Ne croyez pas, disait naguère le cardinal Moran, archevêque de Sidney, que notre attitude bienveillante pour le mouvement ouvrier australien soit de l'opportunisme, qu'elle constitue une sorte de tactique apostolique, non, c'est très volontairement que nous sommes sympathiques à l'ascension des classes populaires. Nous voulons élever toujours davantage le peuple, et tout ce qui le fera grandir rencontrera immanquablement chez nous la plus grande, la plus convaincue sympathie. » (*Association catholique*, 15 juillet 1902. p. 45.) Le livre où nous voyons à l'œuvre la « bonne volonté » de Norbert de Péchanval pourrait avoir pour épigraphe ces paroles cardinalices.

Missionnaires, ils chercheront, dès que l'heure en paraîtra propice, à créer des clergés indigènes, c'est-à-dire à élever à la plus haute dignité humaine des représentants de ces races qu'ils ont tirées de l'abjection intellectuelle et morale [1]. Directeurs de patronages, il ne leur suffira point d'aménager des « garderies », confortablement préservées contre les souffles de siècle ; ils aguerriront les âmes et les mettront en mesure d'agir chacune à sa façon, pour le commun but du règne de Dieu [2]. Hommes d'œuvres, ils ne se considéreront jamais comme des préfets laïques de ce royaume idéal, chargés de centraliser entre leurs mains patriarcales l'activité d'un certain nombre de « protégés » et de ramener dans leur propre orbite le rayonnement des consciences ; ils aimeront mieux former des forces que de guider des faiblesses ; et la vieille chanson qu'ils répéteront aux oreilles du peuple ne sera point, comme d'aucuns l'en accusent, une mélodie doucement berceuse ; elle aura les résonances d'un chant d'éveil, elle imprimera des élans. Car la vie n'aspire point à créer le sommeil, la vie aspire à créer la vie.

C'est ainsi que l'Exposition de 1900 a gravé dans la mémoire des catholiques, non point seulement des leçons d'attitude, mais encore des maximes d'action ; et prenant congé de ce formidable kaléidoscope à travers lequel le génie humain se regardait sous toutes ses faces, ils emportaient en leur for intime quelque fierté et quelque sécurité : fierté pour ces œuvres qui sont filles de leur foi, sécurité pour cet avenir qui sera fils de leurs œuvres. On disait autour d'eux, avec un aveuglement parfois volontaire, que le prosélytisme catholique était un système d'asservissement,

1. Voir à ce sujet le livre décisif du chanoine Joly : *Le christianisme et l'Extrême-Orient* (Paris, Lethielleux, 1907).
2. Voir le chapitre suivant.

qu'il aménageait des geôles pour les âmes soumises, qu'entre ces geôles et le reste de la société civile de hautes murailles se dressaient, qu'elles interceptaient la lumière, arrêtaient les dévouements, dessinaient une sorte de ligne de partage des esprits et des cœurs, et que cette ligne de partage, toujours plus abrupte, séparait « deux Frances ». Or, sous les auspices officiels de la République, l'Exposition de 1900 a révélé à ses innombrables visiteurs les efforts du catholicisme pour élever l'intelligence populaire, pour améliorer le bien-être des masses, pour porter au dehors notre nom ; et cette révélation montrait à tous, en un raccourci propice, le catholicisme français se dépensant en bienfaits civiques pour le service de la nationfr ançaise tout entière[1].

1. On est surpris de lire dans le *Mouvement socialiste* du 1er novembre 1900, p. 551, une âpre doléance de M. Sorel contre les « distinctions accordées aux institutions du cléricalisme militant » par les jurys de 1900. M. Georges Sorel n'a pourtant rien d'un sectaire ; son livre sur la *Crise de la pensée catholique* le prouve. Mais si nous ne nous trompons, et si nous observons, par exemple, l'étrange ton de dénigrement avec lequel il parle d'un sociologue catholique comme M. Raoul Jay, l'un des défenseurs les plus compétents et les plus intelligents de l'interventionnisme d'État, il nous semble que ce que M. Sorel a le plus de mal à pardonner aux catholiques sociaux, ce sont leurs affinités avec ce « réformisme » socialiste que M. Sorel abhorre.

II

UNE CONCEPTION NOUVELLE DU PATRONAGE : LES ŒUVRES DU MARAIS [1]

Il y a, de par le monde, un certain nombre d'aspirations en expectative, de bonnes volontés en disponibilité, de nobles désirs en chômage ; ces aspirations, ces bonnes volontés, ces désirs, souhaiteraient qu'on les employât, et souvent, pourtant, ont je ne sais quelle crainte de s'employer. L'action les séduit comme un mystère et les effraie comme un inconnu; la conspiration passive des inerties humaines ou l'active conjuration des sourires immobilisent ces énergies dans une torpeur indécise et mal satisfaite. On voudrait, et l'on n'ose pas ; on s'agite, et l'on n'agit pas ; brusquement on se sent inutile, et l'on s'ennuie, avec des alternances d'étourdissement et de détresse, avec le sentiment tantôt ironique et tantôt poignant du contraste entre l'ampleur des ambitions et la pauvreté des efforts.

Il y a, de par le monde, des âmes chrétiennes bien intentionnées, que le « malheur des temps »,

1. Ces pages ont paru en tête du livre : *Les Œuvres ouvrières du Marais ; leurs dix premières années, 1895-1905, documents et souvenirs*, recueillis par Auguste Fraënzel : (Paris, impr. de Montmartre, 1905.)

comme elles disent, déprime et endort ; elles s'abandonnent, impuissantes, à une sorte de spleen attristé ; la vie leur paraît terne, médiocre, et c'est Dieu que volontiers elles en accusent, au lieu de s'accuser elles-mêmes.

Les plus belles prédications d'action ne sauraient soulager ces malades, encore moins leur porter remède ; la prédication, disent-ils, c'est de la théorie, et la théorie confine au rêve. Ils sont sceptiques, ils passent outre. Mais, au contraire, les exemples d'action, s'imposant avec l'éclat d'une réalité, réfutent les persifleurs, relèvent les découragés, condamnent les assoupis ; et c'est ainsi que la monographie toute simple, toute nue, d'une initiative charitable, est parfois un enseignement plus efficace, une excitation plus puissante, que ne le sauraient être d'altières pages de morale.

A l'occasion de leur dixième anniversaire, les Œuvres Ouvrières du Marais livrent au public leur histoire. Nous croyons que cette histoire aura de l'écho dans les âmes. Elle est sans apprêt, sans toilette ; elle nous remet sous les yeux, année par année, les comptes rendus, les appels, les feuilles volantes, qui attestaient la croissance des œuvres ou qui réclamaient qu'on les fît croître.

Il faut lire ce livre comme on lit une chronique, attrayante parce que confiante ; on y voit grossir le flux des espérances et l'on y sent gronder parfois le reflux des déceptions ; aux instants de détresse profonde succèdent les magnifiques surprises d'un soudain relèvement; au revers d'une page d'action, une page de souffrance se dessine. Il y a des minutes où l'on ne voit pas clair, où la fondation semble sombrer, où l'avenir est obscurci par les dettes et les yeux par les larmes : minutes de tragique résignation, tout de suite abrégées par une bonne fortune imprévue ; le ciel redevient serein, les âmes allègres.

Tout au long de cette émouvante chronique constellée de babils d'enfants, une trame se déroule qui en assure l'unité ; cette trame est une vie humaine, la vie du fondateur. Un jeune homme, un jour, quitta le protestantisme pour une conception plus intégrale du christianisme : le surcroît de lumière dont il se sentait pourvu aspirait à se diffuser tout autour de lui ; parce que néophyte, il fut apôtre ; et si ce livre, comme nous y comptons, pouvait être pour un certain nombre de catholiques une occasion d'élan, c'est au spectacle donné par un nouveau venu dans l'Église qu'ils en seraient redevables. Dans le champ de l'action chrétienne, ce « dernier » devint tout de suite un « premier » ; il y a là un trait qui nous semble achever l'originale physionomie des fondations de Saint-Gervais ; et dût M. Fraënzel nous accuser de faire violence à sa modestie, ce trait méritait de n'être point oublié.

On méditera ce livre pour s'encourager à l'action ; on le consultera aussi pour s'y guider ; nous le croyons destiné à prendre une place durable parmi les monographies, déjà fort nombreuses, de nos œuvres sociales contemporaines, et à propager le « bel exemple de ce que peut quelquefois un seul homme, à la condition d'avoir en soi le goût, l'ardeur, et le besoin de se dévouer [1]. »

*
* *

Le patronage, en France, fut, à proprement parler, une création du catholicisme. M. Max Turmann,

1. Ces mots sont empruntés au discours sur les prix de vertu, prononcé par M. Brunetière dans la séance de l'Académie Française du 23 novembre 1899. « Simple professeur d'allemand, disait-il, et n'ayant que ses leçons pour vivre, M. Auguste Fraënzel a fondé à Paris, rue François Miron, 68, au deuxième

dans son livre : *Au sortir de l'École*[1], nous transporte jusqu'au XVIIIe siècle pour nous faire assister, dans la ville de Marseille, aux premières ébauches de nos patronages actuels. Avec le temps ces institutions se sont, tout à la fois, développées et transformées ; et le dernier quart de siècle fut à cet égard une période féconde.

« Il faut bien avouer, déclarait M. Andler au congrès de la Ligue de l'Enseignement, en 1895[2], que l'exemple du devoir accompli a été donné par les confessions religieuses, et d'abord par les catholiques. » — « Ce n'est pas nous qui avons inventé la belle institution des patronages scolaires, disait à son tour, au congrès de 1896, M. Léon Bourgeois, ce sont nos adversaires ; ce sont eux qui ont créé ces patronages autour des établissements que l'Église protège, suscite, développe et défend. Il leur a semblé que c'était une bonne manière de maintenir à l'ombre des grands murs de l'Église les enfants élevés par elle, que d'aplanir pour eux les conditions d'apprentissage et de placement, de leur faciliter par tous les moyens les débuts de la lutte pour la vie[3]. »

étage, un patronage qu'il a baptisé lui-même du nom d'Entre ciel et terre, et qui compte aujourd'hui plus de 300 enfants. Ils n'étaient au début, voilà cinq ans, qu'une vingtaine. M. Fraënzel les a soustraits aux fréquentations de la rue, il a entrepris d'achever, quelquefois même de commencer leur éducation religieuse et morale ; il les place en apprentissage, il les soigne quand ils sont malades ; il leur enseigne la charité, et par ces moyens assurément très simples, mais enfin dont tout le monde ne s'avise pas, il a conquis l'affection des enfants et des parents. »

1. *Au sortir de l'École, les Patronages*, 4e édit., p. 3 et suiv. (Paris, Lecoffre, 1906.)

2. Cité dans Védie, *L'Église et les Œuvres sociales en 1900*, p. 107. (Paris, Poussielgue, 1901.)

3. Bourgeois, *L'Éducation de la Démocratie française*, p. 198. (Paris, Cornély, 1897.)

Les faits concordent avec ces témoignages : la statistique générale des œuvres chrétiennes de jeunesse, dressée à l'occasion de l'Exposition de 1900, atteste le progrès numérique des patronages [1]; les rapports présentés, en 1897, à la *Journée des Patronages* [2], et en 1900 au congrès des Œuvres de Jeunesse, attestent une orientation nouvelle qui, à son tour, est un progrès.

On ne peut plus à l'avenir, quelque hostile qu'on soit aux initiatives catholiques, prêter à nos directeurs d'œuvres l'unique souci de maintenir en une pieuse persévérance des gamins bien encadrés ; on ne peut plus les accuser de ne proposer au jeune homme d'autre idéal que celui de demeurer un « bon enfant », — ce qui, implicitement, voudrait toujours dire : un enfant. Il suffit de lire, à l'aventure, les pages de M. l'abbé Ackermann sur l'instruction professionnelle dans les patronages [3], le travail de M. Védie sur l'enseignement social et civique dans les mêmes patronages [4], le rapport général de M. Jean Brunhes sur la conception nouvelle des œuvres de jeunesse [5], pour constater que ce sont des hommes que l'on y prépare ; ce sont des hommes, aussi, que forme M. Edward Montier à Rouen, dans son œuvre des *Philippins* [6], si ingénieuse et si vivante ; et c'est peut-être parce que les ennemis de l'influence religieuse ont fini par s'en rendre compte, qu'ils multi-

1. Voir Turmann, *op. cit.*, p. 263 et suiv.
2. Voir l'opuscule intitulé : *La journée des Patronages*, publié par la Commission des Patronages, 7, rue Coëtlogon. (Paris, 1897.)
3. *La journée des Patronages*, p. 31-53.
4. *La journée des Patronages*, p. 62-70.
5. *Les Patronages et Œuvres de jeunesse au Palais des Congrès*, p. 279 et suiv. (Paris, Didot, 1901.)
6. Voir dans la collection de l'*Action populaire* (2ème série, n° 32), le *tract* de M. Montier intitulé : *Éducation post-scolaire : les Philippins.*

plient aujourd'hui, sous l'étiquette de « laïques », des institutions rivales.

Longuement élaborée par les légistes de la monarchie, perfectionnée sans relâche par tous les régimes ultérieurs, l'idée de laïcisation avait, presque jusqu'à nos jours, contenu les ambitions légitimes de l'esprit chrétien, limité le rayonnement du règne divin, et condamné le Verbe à certains mutismes. La fin du XIXe siècle marqua le terme de ces misères : puisque toutes les théories, avec toutes leurs conséquences, prenaient le droit de s'afficher au grand jour, comment eût-on reproché à la doctrine catholique d'étaler, elle aussi, toutes ses ambitions? D'un geste précis et grandiose, Léon XIII la jeta dans la mêlée : partout où il y avait des conflits, partout où il y avait des souffrances, le catholicisme se montra; certaines thèses, grosses d'applications sociales, s'évadèrent des vieux livres de théologie. Dans ces in-folios poussiéreux, comme en autant de reliquaires, les docteurs anciens avaient enclos leurs pensées; Léon XIII, rajeunissant par l'ascendant de sa personnalité le prestige de ces doctrines exhumées, réclama pour elles, tout ensemble, droit de cité dans le champ des idées, droit de souveraineté sur les consciences croyantes. En quelques années, par la seule vertu d'un travail doctrinal, par la simple force vitale de l'affirmation théologique, l'Église projeta sur le monde un éclat que depuis longtemps le monde ne connaissait plus : l'idée de justice reprit toute son altitude, le mot charité cessa d'être banal. C'en fut fait de ces cloisons étanches qui peu à peu s'étaient dressées entre la pratique religieuse et les actes civiques, sociaux, économiques, du chrétien ; elles s'effritèrent et chancelèrent, à mesure que se révélait aux consciences une façon chrétienne d'être citoyen, une façon chrétienne d'être employeur, une façon chrétienne d'être acheteur, une façon chrétienne

d'être propriétaire, une façon chrétienne d'être travailleur.

Mais si le christianisme réclamait tout l'homme, l'éducation chrétienne devait nécessairement comprendre tout l'ensemble de la vie ; elle devait nécessairement enseigner l'esprit civique et le sens social ; et tandis que l'ignorance hostile reprochait à nos patronages de n'être rien plus que des serres confortablement aménagées, et protégeant contre les vilains vents du dehors certaines plantes encore tendres et toujours tendres, nos patronages, au contraire, devenaient des écoles de vie. On y faisait l'apprentissage de cette grande conception chrétienne à laquelle Léon XIII donnait un resplendissement imprévu ; et sous l'influence de la « commission centrale des Patronages et œuvres de jeunesse de France », créée en 1889, on avisait dans ces institutions, suivant l'expression de M. Etienne Védie, à « l'éducation intégrale du peuple [1]. »

« Jadis, écrit M. Turmann, on avait compris l'œuvre de jeunesse, surtout, comme une œuvre de préservation et de moralisation purement religieuse. Aujourd'hui, tout en se préoccupant autant que par le passé de la formation morale, on estime qu'il y a lieu de former l'homme complet, le citoyen aussi bien que le chrétien. » C'est qu'en effet, puisque, dans la vie moderne, chacun de nous est appelé à un rôle public et surchargé d'une responsabilité sociale, il appartient aux œuvres de jeunesse de faire l'éducation de cette responsabilité. Une certaine conception patriarcale, d'après laquelle l'enfant du

1. Le rapport de M. Védie, qui est de 1897, marque une date dans l'histoire de nos patronages : il fut suivi d'un vœu encourageant les jeunes gens à former des sociétés de prévoyance et des syndicats professionnels, et c'est là l'origine des *Syndicats du livre*, syndicats exclusivement professionnels, ni « rouges », ni « jaunes ». — Cf. Turmann, *op. cit.*, p. 281-284.

patronage était exclusivement et uniquement un petit « patronné », a fait son temps; elle datait de l'époque où cet enfant, devenu homme, devait être « protégé » par des institutions patronales, où cet homme, devenu vieillard, devait être un « assisté... » Mais aujourd'hui que le citoyen est destiné à l'action électorale et le travailleur à l'action syndicale, aujourd'hui que la loi permet à toute initiative individuelle d'exercer une pesée sur l'aiguillage général de la société, et que la conscience sociale fait un devoir de profiter d'une pareille permission ; l'enfant du patronage doit désormais être élevé pour devenir une force autonome, une force ayant le sentiment de son influence et du devoir qui en résulte, de ses possibilités d'action et de la portée à laquelle elle peut prétendre. Tout homme, dans la société contemporaine, a le droit et l'obligation de se considérer comme un agent utile et de se comporter comme tel; tout homme peut et doit être, en quelque mesure, un moteur. C'est dans le Patronage, à l'avenir, que l'adolescent recevra les indispensables leçons d'action sociale; il apprendra l'action en la pratiquant.

Le patronage idéal n'est pas celui dans lequel toutes les jeunes énergies, correctement alignées, docilement groupées, se subordonnent avec une moutonnière insignifiance à l'autoritaire mansuétude d'un président. Mieux vaut, pour la discipline et la formation des futurs adultes, que certaines de ces énergies soient inquiètes, impatientes, bouillonnantes, et que l'élite des jeunes « patronnés », se fatiguant d'une attitude toute passive, aspirant à plus et à mieux qu'à être les bénéficiaires de bons conseils, se préoccupent à leur tour, avec la fougue apostolique qui convient à leurs âmes toutes fraîches et toutes neuves, de faire du bien autour d'eux, et d'être à leur façon, si je puis ainsi dire, des patronnants. De plus en plus, dans nos patronages, prévaut une heureuse

méthode ; on éveille chez les meilleurs le désir et le goût de se dévouer au bien de leurs camarades ; on essaie de réaliser, dans l'étroit enclos de l' « Œuvre de jeunesse », le superbe idéal de la société chrétienne, où tous sont les membres les uns des autres ; et lorsqu'on voit un enfant du peuple « patronner » un autre enfant du peuple, on se réjouit de cette initiative comme d'une victoire ; c'est la preuve que le patronage vit.

Toutes les œuvres, les meilleures, les plus hautes, sont guettées par un singulier péril ; il advient parfois aux fondateurs, progressivement, inconsciemment, d'avoir tant d'attachement et presque de tendresse pour les beaux rouages d'une œuvre — de *leur* œuvre — qu'ils relèguent au second plan, sans d'ailleurs s'en rendre compte, la préoccupation même du but en vue duquel cette œuvre fut fondée. « Si un code du travail prohibait le travail de la femme à l'usine, et la maintenait au foyer, que deviendraient la plupart de nos crèches? Si notre enseignement primaire d'État, par l'effet d'une résipiscence ordonnée d'en haut, cessait d'inspirer des suspicions aux croyants de l'idée de Dieu, même de l'idée de patrie, que deviendraient la plupart de nos écoles libres? » Il n'est pas rare de saisir, sur les lèvres de certaines personnes estimables, ces réflexions apeurées; et l'on dirait, à les entendre, que pour assurer la durée de leurs fondations, elles souhaitent naïvement la prolongation des misères ou des malaises par lesquels ces fondations sont justifiées. « Que ferions-nous s'il n'y avait point de malades? » disait un jour un médecin, tout prêt d'ailleurs à les guérir. Je sais des gens d'œuvres qui, involontairement, et sans même s'en douter, sont dans le même état d'esprit que ce cruel et dévoué guérisseur.

C'est l'honneur des Patronages d'avoir en général résisté à une pareille tentation. Un bon directeur

de patronage n'est jamais plus joyeux, jamais plus reconnaissant envers ses pupilles et envers Dieu, que lorsqu'il voit certains enfants s'imposer à lui comme auxiliaires, s'improviser émules de son dévouement, et se faire en quelque sorte ses confrères au lieu de rester passivement ses obligés. Jouer avec une sagesse acquise, rendue nécessaire par le bon ordre d'une maison, c'est bien. S'essayer avec une pétulance juvénile à la besogne d'aide mutuelle qui résume, dans la vie courante, le devoir social des chrétiens : c'est mieux. Une mutualité de bonnes volontés, voilà ce qu'est, essentiellement, le patronage catholique de l'heure présente ; le rôle des directeurs ne consiste plus à surveiller des docilités, mais à provoquer des initiatives ; et le patronage, enfin, n'est pas seulement un endroit où l'on est bien gardé contre le mal, mais un endroit, plutôt, où l'on est vigoureusement exercé pour le bien.

***

Alors même que nos évolutions politiques et sociales n'auraient pas commandé cette orientation nouvelle du patronage, elle résulterait tout naturellement du grand travail auquel se livre la pensée catholique contemporaine en ce qui regarde la morale chrétienne. D'aucuns accusent volontiers cette morale de se réduire à une série de prohibitions toutes négatives. de cataloguer, purement et simplement, un certain nombre d'empêchements à la pleine liberté de notre épanouissement vital, et d'être en perpétuel antagonisme avec le déploiement de l'activité humaine. Ainsi comprise, elle apparaît comme une gêneuse qui entrave l'expansion de notre être, ou bien encore comme une borne à laquelle cette expansion se heurte ; elle ne suscite pas des élans, mais elle commande des arrêts; elle n'est pas une

force d'inspiration, mais un élément de paralysie ; et l'observation de cette morale, au lieu d'être un rayonnement de la vie, serait une limitation de la vie. Au catholique qui demande une loi d'action, la morale chrétienne, telle que l'expose cette caricature, dirait pour toute réponse : « Tu ne feras pas ceci, tu ne feras pas cela »; mais cette grande question : Que faire? ne recevrait pas une solution positive et féconde. Ignorent-ils donc, ces pointilleux détracteurs, que les ordres positifs et les conseils pénétrants du sermon sur la Montagne vinrent compléter les interdictions du Sinaï? Notre morale, telle qu'il y a dix-neuf cents ans la Palestine l'entendit révéler, ne croit pas avoir achevé sa tâche, lorsqu'elle demande et lorsqu'elle obtient que nous nous abstenions du mal. Le mal est une négation, notre morale veut être plus et mieux que la négation d'une négation et plus et mieux qu'une leçon d'abstentionnisme ; elle veut avoir une portée positive, elle est un système d'action. A ce titre, la morale chrétienne développe, élargit, épanouit tout ce qu'il y a de meilleur dans nos virtualités agissantes ; et bien loin qu'il y ait antinomie entre la pratique de cette morale et l'exaltation du vouloir-vivre, c'est au contraire en incarnant dans ses actes la morale chrétienne, que le chrétien vit d'une vie intégrale, d'une vie qui vaut la peine d'être vécue.

A l'heure où d'autres systèmes surviennent, qui critiquent le christianisme en tant que règle des mœurs et qui se prétendent mieux qualifiés que lui pour offrir les éléments d'une morale sociale, nos patronages et nos œuvres de jeunesse ont senti qu'une mission grandiose les attend. Les milliers d'enfants que des familles souvent étrangères à toute pratique religieuse expédient sous ces préaux ou dans ces salles de jeu auront à opter, bientôt, entre les fragiles bribes de catéchisme qu'a mal

retenues leur mémoire et d'ambitieuses doctrines, scientifiques d'allure, qui les charmeront, tout ensemble, par l'absence de certaines contraintes gênantes et par l'attrayant étalage d'une certaine générosité sociale. Il appartient aux patronages de les instruire et de les armer en vue de cette option. Or il ne suffit pas d'entendre célébrer la loi du Christ pour la comprendre et pour en goûter le prix ; il faut la vivre. Elle n'est pas seulement une leçon dont on se pénètre, elle est un esprit qu'on s'assimile.

La discipline de l'action sociale, inculquée au nom de la morale chrétienne, devient un argument d'élite en faveur du caractère positif et réaliste de cette morale ; et c'est ainsi que la vie du Patronage, avec les occasions de dévouement et d'aide mutuelle qu'elle multiplie, permet aux enfants de pénétrer, par là même qu'ils les appliquent, tous les enseignements moraux qui découlent de leur croyance.

Une fois exercés à considérer la religion, non point seulement comme une créancière de leur dimanche, mais comme une créancière de leur existence tout entière, ils seront moins enclins à dérober à Dieu leur dimanche lui-même ; la pratique sociale du christianisme, avec ses gratuites générosités, les attachera plus étroitement aux strictes obligations de la piété. Ainsi s'élaborera, au fond de leurs jeunes âmes, cette foi dont le catéchisme leur communiquait les rudiments ; elle s'y élaborera, non point par le travail d'approfondissement intime auquel pourraient se livrer des philosophes ou des mystiques, mais en s'extériorisant, en passant à l'état d'acte, en se traduisant, même naïvement, par des initiatives utiles. De même que dans le vaste monde l'arbre chrétien s'apprécie par ce qu'il laisse voir de ses fruits, de même, dans ce microcosme du Patronage, le plus grand bienfait religieux qu'on puisse procurer aux enfants est de les habituer à oser eux-mêmes faire



le bien, à féconder eux-mêmes ce Verbe qui leur insuffle l'esprit d'action, à produire des œuvres qui seront le fruit commun de leur vouloir et de leur foi, et qui, laissant leurs consciences contentes d'elles-mêmes, rendront leurs intelligences contentes de Dieu.

III

L'AIGUILLE A LA CAMPAGNE.

« Devant la porte de chaque maison se tient une petite assemblée de dentellières, elles ont mis leurs sièges en rond; et tandis que, le carreau sur les genoux, elles font aller les petits fuseaux, elles causent, elles causent éperdument.

« L'industrie de la dentelle fait ressembler la rue du village à un salon, salon rarement balayé où les poules viennent rôder autour des dames en visite.

« Plus la conversation s'anime, plus languit le mouvement des petits fuseaux. Et c'est ainsi du matin au soir, devant toutes les maisons de toute une province depuis trois siècles [1]. »

Voilà comment M. André Hallays, au retour d'une promenade dans la Haute-Loire, dépeignait aux lecteurs du *Journal des Débats* le piquant et laborieux aspect des villages et des hameaux.

Il aurait pu faire le même récit en revenant de la Haute-Saône, du Calvados ou du Jura.

Il existe en France un certain nombre de communes dans lesquelles on compte sur la fabrication de la dentelle pour avoir cette part de pain dont tout

1. *Journal des Débats*, édition hebdomadaire (n° du 8 août 1902).

être a besoin pour vivre, et puis, en même temps, cette part de rêve, d'art et de beauté, dont tout être a besoin pour aimer la vie.

Ces communes ont le droit d'être fières : les dentelles qui s'y préparent, dans le bruit saccadé des conversations ou au contraire dans la solitude d'une chambre de jeune fille tandis qu'elle rêve à l'avenir en faisant courir ses doigts agiles sur son métier, portent témoignage, en France et hors de France, pour la perpétuité de notre bon goût, pour la fidélité de nos traditions artistiques, et pour tout ce qui se cache de vertus créatrices dans les doigts de la paysanne française.

*
* *

Mais le vieux dix-neuvième siècle — Dieu en ait eu pitié lorsqu'il l'aura jugé ! — était médiocrement propice à la poésie. Une travailleuse routinière par excellence, la machine, devint la grande favorite : toujours en branle, toujours capable de s'essouffler, elle fut préférée à la force humaine, qui a une limite ; le mécanisme supplanta l'art ; l'activité anonyme, impersonnelle, de la machine, parut plus lucrative que l'effort personnel de la main féminine.

En vain l'Anglais Ruskin poussait-il le cri d'alarme :

« Dans la facture des ouvrages à la main, disait-il, il y a cela qui est au-dessus de tout prix : on verra clairement qu'il y a des endroits où l'on s'est complu davantage, qu'on s'y est arrêté et qu'on en a pris soin, que là se trouvent des morceaux hâtés... mais l'effet du tout, comparé au même objet fait par une main mécanique, sera celui de la poésie bien lue et profondément sentie, comparée aux mêmes vers récités par un perroquet... Toute la valeur de la dentelle, en tant qu'objet possédé, provient de ce qu'en

elle la beauté est la récompense du travail industrieux et attentif : une chose que tout le monde ne peut avoir a son prix en elle-même ; la dentelle prouve, par son aspect extérieur, l'habileté de celle qui l'a faite, et par sa rareté la dignité de celle qui la porte... Si chacun pouvait en porter, chacun serait-il encore fier d'en porter ? [1] »

Mais l'Anglais John Ruskin passait pour un original qui avait déclaré la guerre aux machines ; et pour que l'industrie s'aperçût qu'il avait quelque peu raison, il fallait attendre la leçon de l'expérience. L'expérience survint et justifia la mauvaise humeur de Ruskin, en prouvant aux marchands mêmes de dentelle fabriquée mécaniquement que, si cette dentelle a des acheteurs, c'est parce qu'elle est l'imitation d'une autre dentelle faite à la main. Les commerçants qui vendent du strass seraient ruinés, le jour où il n'y aurait plus de diamants, et pareillement, pour que la foule trouve quelque attrait à l'achat de dentelles faites à la machine, il faut que de diligentes paysannes continuent d'exécuter, pour certaines privilégiées, de jolis travaux qu'on est « fier de porter ».

Vive donc la dentelle à la main ! Et grâces lui soient rendues, dans l'intérêt même de l'autre ! Le plagiat n'a de séduction que parce qu'à côté de lui d'exquis modèles existent. Et les fausses dentelles pour réussir, comme les vraies pour venir au jour, ont besoin des campagnardes françaises.

Le Bon Dieu, non plus que Ruskin, ne veut permettre que la véritable beauté soit produite par la servilité d'un rouage ; à l'origine de la beauté, il veut qu'il y ait de la bonne volonté, il veut qu'il y ait de la liberté, il veut qu'il y ait une dépense d'âme, et

1. Cf. Engerand, *Revue des Deux-Mondes*, 1er avril 1900, p. 644-663.

que cette âme, faite à sa ressemblance, soit à quelque degré créatrice comme Lui.

Le vieux dix-neuvième siècle, en introduisant dans le régime du travail beaucoup d'habitudes mauvaises, faillit compromettre et rendre nulles les grandes et bonnes intentions de Dieu, et peu s'en fallut que l'industrie de la dentelle à la main ne périclitât et qu'on ne trouvât plus de mains pour cette œuvre de beauté.

Il y avait en 1851, dans le département du Calvados, cinquante mille dentellières, et la dentelle, chaque année, faisait entrer dans la région une recette d'environ dix millions [1] : aujourd'hui, à peine y compte-t-on mille dentellières : et, dans la plupart des régions où cette industrie était florissante, la même baisse, chiffres en main, pourrait être attestée.

L'unique raison de cette baisse, c'est la diminution des salaires. De nourricière qu'elle était, l'industrie dentellière est devenue une marâtre, qui paie mal, et qui paie en mauvaise monnaie.

***

Entre la paysanne qui fabrique la dentelle et la mondaine qui la porte, il y a parfois cinq intermédiaires, ou même plus ; naturellement chacun de ces intermédiaires réclame son gain, et le prélève ; et ce qui reste à la travailleuse est singulièrement minime.

Que le marchand de dentelles, qui doit concerter des modèles nouveaux, qui doit à crédit déposer chez les couturières des stocks de marchandises précieuses atteignant, parfois, une somme mensuelle de cinq à six mille francs, et qui doit enfin courir le risque des capricieuses fluctuations de la mode ; que ce

1. Engerand, *La dentelle à la main*, p. 11 (tract de *l'Action populaire*, 1[re] série, n° 17).

marchand s'indemnise du péril qu'il court, et qu'il tire un sérieux bénéfice de son esprit inventif : c'est là une chose naturelle et nécessaire.

Mais ce marchand s'adresse à des fabricants, lesquels recourent à des entrepreneurs en gros, lesquels font appel, dans chaque village, à la collaboration de quelque sous-entrepositaire ; et vous voyez d'ici se glisser, dans l'industrie de la dentelle, entre la paysanne qui produit et le marchand qui vend, un interminable parasitisme.

Sans avoir d'autre fatigue que celle de distribuer, chaque semaine, un peu d'ouvrage aux paysannes, et puis d'en recevoir la livraison et de le réexpédier, l'intermédiaire qui est ainsi, dans le petit village, le maître du marché de la dentelle, réduit à sa volonté le salaire des ouvrières.

La paysanne ne relève que de lui, la paysanne ne connaît que lui ; en échange de la dentelle, c'est lui qui donne le pain ; et tant qu'il peut, il en amincit les tranches, afin de se réserver à lui-même un plus gros bénéfice. C'est un souverain absolu que cet intermédiaire. Une certaine science frelatée du vieux dix-neuvième siècle vient à la rescousse de sa mauvaise conscience : « Nous ne sommes plus au temps des corporations, déclare-t-il superbement ; chacun est libre, depuis 89, de travailler et de faire travailler comme il l'entend ; voyez mes conditions ; vous êtes libres de les accepter, libres de les refuser. » Et cette liberté du travail, qu'il célèbre en termes émus, n'est autre que la liberté de sa propre exploitation.

Car est-elle libre, la paysanne? Il lui faudrait, pour son foyer, trente ou quarante sous quotidiens; l'intermédiaire lui en donne huit ou dix..., ou rien du tout, c'est à son choix. Elle prend ce qu'on lui offre, et voilà sa liberté !

Si encore elle avait toujours des « sous » ! Mais l'intermédiaire, qui se fait payer, lui, par le fabri-

cant, en un numéraire bien sonnant, propose à la paysanne — et proposer, c'est imposer — un autre genre de monnaie. N'est-il pas drapier, ou bien épicier, ou bien mercier? Il donnera quelques denrées pour rémunérer la dentelle qu'on lui apportera ; et comme lui seul est au courant du prix de ses marchandises, voilà s'introduire, dans la fixation du salaire de la malheureuse dentellière, un nouvel élément d'arbitraire.

Le caprice de l'intermédiaire est seul souverain, pour apprécier ce que vaut la dentelle qu'on lui apporte, et seul souverain encore, pour apprécier ce que valent les marchandises, parfois avariées ou démodées, qu'il jette en paiement.

Il semble en vérité que lorsque le grand pape Léon XIII dénonçait la « vorace usure » qui sévit sur le marché du travail, il avait en vue les pauvres dentellières de France.

***

D'une part, le nombre des dentellières diminue, et le goût des dentellières pour leur métier va décroissant. C'est une besogne ingrate, dit-on, une besogne qui ne nourrit plus ; et tandis qu'autrefois on dressait de bonne heure les fillettes à être dentellières à leur tour, aujourd'hui on les expédie dans les villes pour d'autres travaux. Ainsi se dépeuplent les villages ; si dans la région quelque mine fonctionne, le mari va se faire mineur, laissant la femme peiner comme elle le peut sur ses dentelles ; quelque usine sollicite les enfants; voilà un foyer détruit. Infortunée dentelle ! La voilà délaissée, désertée, détestée, parce qu'elle est, à cause de l'avilissement de son prix, une source de déceptions et de malaises !

Et d'autre part, les importations en France des

dentelles à la main vont croissant ; elles étaient en 1894 de 2.843.990 francs, en 1897 de 6.040.900 francs, en 1901 de 8.958.800 francs, en 1903, de 9.072.200 fr.

D'une part donc, nous avons des dentellières qui se font rares, qui se découragent, qui boudent parce qu'elles ont faim ; d'autre part, les dentelles du dehors nous envahissent.

Rapprochez ces deux faits : les doigts de nos Françaises s'engourdissant et les doigts des dentellières étrangères s'activant, et vous en conclurez, bien vite, qu'il faut remédier à cette crise. Y remédier, c'est le but de l'œuvre qui s'intitule « l'Aiguille à la Campagne »[1].

Elle va chercher les travailleuses ; elle les groupe directement ; elle supprime, dans le prix de revient de la dentelle, la part démesurée que prélevaient de rapaces intermédiaires ; elle trouve, elle, des intermédiaires bénévoles, ou bien des entrepositaires auxquels elle donne une petite rémunération ; ainsi grossit le gain personnel des ouvrières : en Calvados, il s'est accru du double. Dans l'Est, plus de 1500 jeunes filles de la campagne ont désormais du travail assuré ; le jour — prochain, nous l'espérons — où elles gagneront quinze centimes par heure, la prospérité de l'industrie dentellière sera raffermie.

L'Aiguille à la Campagne assurera l'harmonie entre les divers personnages économiques qui ont vraiment leur mot à dire et leur rôle à jouer sur le marché de la dentelle : d'une part l'ouvrière, d'autre part le marchand de dentelles.

Une fois disparue la classe parasitaire des entremetteurs, le marchand de dentelles et l'ouvrière bénéficient pareillement de cette situation nouvelle ; le gain de l'ouvrière grandit, les recettes du marchand

1. Sous le titre : *L'Aiguille à la Campagne, organe des industries familiales et rurales*, cette œuvre publie une revue mensuelle qui permet d'en suivre les progrès.

grandissent. Dans l'industrie de la dentelle, l'*Aiguille à la Campagne* intervient comme une force de pacification.

Ce que font les couvents en Belgique, ce qu'ont fait en Italie, en Angleterre, en Suède, des initiatives aristocratiques ou princières, l'œuvre de l'*Aiguille à la Campagne* le réalise parmi nous.

Le *Chant de la Chemise*[1], cette triste chanson anglaise dans laquelle on entend l'ouvrière avoir faim, d'une faim qui survit à son travail même, a contribué jadis, en Angleterre, à faire abolir les excès du *sweating-system* et du *truck-system* : pour nous émouvoir, l'Œuvre de l'*Aiguille à la Campagne* nous apporte mieux que des chansons ; elle nous montre des lettres, qui lui arrivent de tous les points de France et qui réclament, naïvement, qu'avec un peu de sueur on puisse vraiment gagner un peu de pain. Il faut travailler, c'est vrai, mais au moins en travaillant gagner son pain.

En résolvant le conflit entre la sphère où l'on travaille et la sphère où l'on vend, elle prépare le rapprochement des cœurs, dans les flots de dentelles.

Les économistes nous ont beaucoup parlé d'une sorte de lutte engagée entre le travail de la terre et le travail industriel : l'un ferait tort à l'autre.

Voilà encore un conflit que, dans son petit domaine, l'œuvre de l'*Aiguille à la Campagne* pacifie. De mai à novembre, la femme vaquera aux champs ; de novembre à mai, lorsque la terre n'a plus besoin d'elle, la femme sera dentellière ; et les filles feront comme la mère, puisque désormais la dentelle sera bien payée et en bonne monnaie. Ainsi se consolidera le foyer rural, ainsi continueront de se serrer et de se grouper entre elles, dans les feux de nos

1. On en trouvera la traduction dans la brochure du R. P. du Lac : *Le fil et l'aiguille*, p. 193-195. (Tract de *l'Action populaire*, 1re série, n° 4.)

campagnes, les âmes d'une même famille; tous les vieux mots qui avaient un parfum d'amour reprendront un sens et une portée; et l'*Aiguille à la Campagne*, complétant l'œuvre moralisatrice des travaux de la terre, achèvera d'enraciner les énergies. Durant les mois d'été, la paysanne de France est attachée à son village par la besogne des champs; elle y sera attachée, durant les mois d'hiver, par un lien de dentelle.

La dentelle avait perdu le don de sourire : Mlle de Marmier et ses auxiliaires le lui ont rendu.

La dentelle ne souriait plus à la travailleuse ; elle avait, dans son cortège, trop de privations et de misères !

La dentelle ne souriait plus à l'élégante ; il y avait, dans la beauté de ces points, quelque chose de froid et de compassé, depuis que la sympathie des cœurs, ignorante ou bien oublieuse, s'était détournée des humbles paysannes artistes qui mettaient toute leur vie dans ces points et qui pourtant n'en tiraient plus de quoi vivre !

Il est rare, très rare, qu'un luxe parle de fraternité ; désormais, le luxe de la dentelle aura cette éloquence, grâce aux nombreux dévouements qui continuent de vieilles traditions en contribuant à la gloire de la France par la prospérité du travail.

IV

A PROPOS DE BIBLIOTHEQUES POPULAIRES

Notre époque se distingue par un complet renouvellement des méthodes d'action. Nous sommes entourés de faits nouveaux, qui réclament de nous un esprit nouveau. Nous avons eu le tort de nous laisser surprendre, devancer, déborder, par ces faits ; il est temps d'y adapter notre conduite, puisque le bon vouloir, même tardif, n'est jamais superflu. Au lendemain de toute défaite, à la veille de toute initiative réparatrice, faisons notre examen de conscience : c'est par là, seulement, que nous ferons « bon usage » de notre défaite, au sens où Pascal prenait ce mot lorsqu'il priait pour le « bon usage » des maladies ; et c'est par là, seulement, que notre initiative sera féconde.

En ce qui regarde les bibliothèques populaires, comme sur beaucoup d'autres terrains, sachons reconnaître que nous sommes distancés.

Lorsqu'on fonde une bibliothèque populaire, on peut s'inspirer de deux états d'esprit fort différents.

Ou bien on se préoccupe, purement et simplement, de donner au peuple des lectures inoffensives, voire même édifiantes, et d'amuser ainsi le besoin qu'il a de lire.

Ou bien on se préoccupe de collaborer avec lui, en

vue de son éducation par le livre, en vue de son relèvement par l'instruction [1].

Il y a, en matière de bibliothèques populaires, une conception patriarcale et une conception démocratique.

La première est pessimiste ; la seconde, au contraire, est confiante dans l'avenir. « Nous avons un peuple qui veut lire et qui lit ; c'est un goût que nous ne pouvons plus déraciner. Donnons donc un aliment à cette soif ; et faisons œuvre pie en l'empêchant de lire de mauvais livres. Voilà des romans grisâtres et mièvres, de bons petits romans, qui nous ennuient, nous ; mais n'est-ce pas assez pour distraire le peuple ? » Et, de très bonne foi, avec de pieuses intentions, l'on met à la disposition du peuple quelques rayons, qualifiés de bibliothèque populaire, comme on met des livres d'images à la disposition des petits enfants. Par atavisme, par étroitesse bourgeoise, on traite le peuple en enfant... Et l'on s'étonne, ensuite, qu'il fasse peu de cas de la bibliothèque populaire qu'on lui offre, et qu'il s'en aille à l'autre, celle d'en face.

En face, on lui parle avec affectation, et presque avec emphase, du droit qu'il a de s'éclairer, de s'instruire ; on affecte, assez niaisement, de le lancer, à brûle-pourpoint, dans les controverses philosophiques les plus abstruses et dans les discussions historiques les plus délicates ; on improvise, dans les universités populaires, des conférences de haute philosophie que, dans l'enseignement secondaire, on oserait à peine donner devant des auditeurs pour-

1. Il importe de suivre, dans l'instructif bulletin : *L'Action sociale de la femme*, les renseignements donnés, à l'instigation de Mme Chenu, en vue de la formation de bibliothèques populaires. — Cf. dans la collection de l'*Action populaire*, le tract de M. Yves Kermor sur la lecture populaire et celui de M. Bertin-Bouvet sur les salles de lecture (5e série, nos 109 et 114).

tant beaucoup mieux préparés ; et dans la composition des bibliothèques populaires, on se laisse guider, à la fois, par l'esprit de parti et par un certain rêve d'instruction intégrale.

D'un côté, on traite l'intelligence populaire avec une sorte de désinvolture dédaigneuse ; d'un autre côté, on la flagorne et on la grise.

Sans essayer de rivaliser avec ces exagérations insincères, qui risquent de porter préjudice à la véritable idée démocratique, nous édifierons, nous, nos bibliothèques populaires, au nom de cette conviction, que le peuple qui a passé par l'école primaire a besoin d'une instruction immédiatement complémentaire de celle de l'école ; que le peuple qui exerce des métiers a besoin d'instruction technique ; que le peuple qui vote a besoin d'instruction civique. Il nous sera plus difficile, sans doute, et plus laborieux, d'observer ces divers besoins du peuple, et de choisir en conséquence les livres que nous lui donnerons, que de lui parler, en termes abstraits, de ses droits à la science, et puis de lui composer, sans méthode, sans autre pensée directrice que la pensée anticléricale, des bibliothèques qui contiennent peut-être la science infuse, mais qui la contiennent pêle-mêle.

Mais ces besoins auxquels doivent répondre nos bibliothèques, qui les connaît mieux, souvent, que la clientèle même à laquelle elles s'adressent ? L'échec auquel se sont heurtées, dans les masses profondes, les tentatives d'universités populaires, prouve que le bon sens du peuple préférerait aux fantasmagories philosophico-scientifiques d'un enseignement prétendu supérieur l'allure plus sûre, plus lente, plus efficace, d'un solide enseignement « primaire supérieur », donné *ex professo*. Confiants dans ce bon sens de nos clients, ayons pour nos bibliothèques populaires des bibliothécaires qui, véritablement,

collaborent avec les lecteurs, et qui se fassent en quelque sorte leurs confidents. Que ces bibliothécaires se tiennent aux écoutes des intelligences avides qui réclament une pâture, — aux écoutes pour les satisfaire, et aux écoutes pour les guider.

Cela donnera plus de mal, évidemment, que de distribuer, au hasard, des livres insignifiants, appelés bons livres parce qu'ils ne sont point moralement mauvais, à une clientèle docile mais restreinte, que l'on aspire, simplement, à préserver de toute contamination.

Cela donnera plus de mal, aussi, que de tendre au public un catalogue composite dans lequel il y a de tout, sauf des volumes réputés « cléricaux », et de le laisser se débrouiller à travers ce catalogue et choisir à l'aveuglette, en toute souveraineté.

Mais le bien ne sortira que du mal que nous nous imposerons. Et quelle belle tâche, s'ils veulent, pour nos bibliothécaires !

J'aime à me figurer le bibliothécaire de l'avenir, exerçant une demi-direction sur cet apprenti qui n'a que peu de temps pour lire, et lui mettant entre les mains, surtout, une littérature technique, professionnelle. Il devient, par là même, ce bibliothécaire idéal, une sorte de coopérateur de l'apprenti qui aime son métier ; il apparaît comme une compétence dans ce domaine précis où l'apprenti peut juger des compétences; et l'apprenti, une fois devenu ouvrier, subira tout naturellement, pour le choix des lectures littéraires, philosophiques, politiques, vers lesquelles il se sentira porté, l'influence de ce bibliothécaire qu'il aura l'habitude de considérer comme une autorité cordiale, et auquel il saura gré de lui avoir, jusque-là, évité toute perte de temps. Des bibliothèques populaires dans lesquelles le rayon relatif aux professions serait particulièrement rempli viendraient chercher le lecteur, si l'on peut ainsi

dire, dans son cadre même de vie professionnelle; elles l'attireraient, le retiendraient, l'attacheraient, et, l'ayant ainsi conquis par l'utilité même qu'elles présenteraient, elles acquerraient crédit auprès de cette âme populaire qui ne réclame pas seulement sollicitude et protection, mais aussi estime et respect, et qui y a droit.

V

LA SEMAINE SOCIALE DE LYON

J'incline à croire qu'on eût singulièrement surpris les catholiques de France, il y a vingt ans seulement, si on leur eût fait prévoir qu'au moment où le clergé régulier serait décimé et le clergé séculier guetté par l'appauvrissement, une réunion de laïques se tiendrait, une semaine durant, exclusivement consacrée à l'étude active, pratique et désintéressée des intérêts populaires, abstraction faite de toutes doléances confessionnelles. C'est à Lyon, au mois d'août 1904, que ce spectacle a été donné pour la première fois, sous les auspices de l'intelligente revue qui s'appelle la *Chronique du Sud-Est* [1]; et ce qui a marqué, tout d'abord, cette *Semaine sociale*, c'est un renouveau définitif dans les méthodes et dans les horizons de l'action catholique. Un quart de siècle a suffi, rempli par la puissante voix de Léon XIII, pour qu'au souci, toujours plus urgent, des revendications religieuses, s'ajoutât, dans les consciences chrétiennes, le souci des revendications économi-

1. Voir, sur la *Chronique du Sud-Est* et sur toutes les œuvres dont elle est le centre, le tract de M. Remy : *Un secrétariat d'action sociale dans le Sud-Est* (collection de *l'Action populaire*, 3e série, n° 66), et Turmann, *Activités sociales* p. 207-212 (Paris, Lecoffre, 1906).

ques ; c'est là, pour les ennemis de l'Église, une gêne et presque un effroi. Amputée, poursuivie,chaque jour menacée davantage, il leur semblait que cette Église allait se retrancher sur elle-même, se barricader de son mieux,dans une attitude de défensive, au milieu et à l'encontre d'une société laïque dont souvent les votes lui déplaisent, et perdre le contact avec la terre, par là même qu'elle essaierait d'échapper aux assauts de la terre. Mais les pronostics dont ils se leurraient sont démentis.Un domaine nouveau s'est ouvert; cette persécutée s'y montre et s'y plaint; et ce n'est point de ses propres souffrances qu'elle parle le plus haut,mais de celles du peuple; elle apporte une doctrine sociale,un programme d'action sociale, des plans d'institutions sociales ; elle fait retentir,non moins audacieuse à l'endroit de ses propres fidèles qu'à l'endroit de ses adversaires, un impérieux message de fraternité, gros d'exigences, riche de conséquences ; et parmi la foule des systèmes qui s'essaient, tant bien que mal, à régir les rapports entre les hommes, elle intervient avec sa morale sociale,issue de son *Credo*. La *Semaine* de Lyon fut une école de morale sociale, ouverte, sept jours durant, par un certain nombre de fils de l'Église, sous leur propre responsabilité et avec les encouragements de l'autorité doctrinale et hiérarchique.« Assez parlé du ciel, disaient à l'Église certains sectaires; tais-toi ! » Et l'instruction religieuse, dans l'étrange congrès tenu à Rome par la « libre pensée », allait bientôt encourir la menace d'une complète interdiction. C'est l'heure que choisissaient ces fils de l'Eglise, sous l'inspiration de sa doctrine, pour parler non point du ciel, mais de la terre, et pour interpréter les enseignements du Christ et chercher les applications sociales de son esprit, comme d'autres, selon la nuance dont ils se réclament, interprètent Adam Smith ou Karl Marx. Un tel effort

était d'autant plus significatif, sur le sol lyonnais, qu'on se rappelle encore, à la Faculté catholique de Lyon, ces polémiques auxquelles donna lieu, il y a une douzaine d'années, une conférence de Mgr Elie Blanc sur l'économie politique chrétienne[1]. « Qu'est-ce à dire ? objectaient d'aucuns parmi ses collègues. Une économie politique chrétienne ! Y a-t-il donc une physique chrétienne, et une chimie chrétienne ! » Le temps marche ; on dirait même qu'à notre époque la vitesse des idées devance la vitesse du temps; et sous le regard étonné, sinon convaincu, de cette fraction de catholiques, « laïcisateurs » inconscients du monde du travail, qui niaient à l'économie politique chrétienne le droit à l'existence, cette personnalité discutée, en six jours de *Semaine sociale,* a montré qu'elle existait, et qu'elle savait parler, et qu'elle voulait agir.

Les modifications économiques contemporaines et l'ascension des idées socialistes ont obligé les catholiques à étudier, d'une façon plus exacte et plus anxieuse, d'une part les faits, d'autre part leur doctrine, et à se former une idée plus juste et plus nette, d'une part du phénomène de la pauvreté, d'autre part du devoir de justice.

La vieille classification, qui répartissait la société en riches et en pauvres, était à la longue devenue trop simpliste, et exposait à de graves confusions. « Il

1. On trouvera cette conférence, qui marque une date, dans les *Études sociales* de M. Elie Blanc (Lyon, Vitte, 1897), et l'on y mesurera l'originalité de M. l'abbé Blanc parmi les promoteurs du mouvement catholique « social ». Nul n'a su comme lui tisser un lien entre la sociologie la plus réformiste et la philosophie la plus traditionnelle; et il est intéressant d'observer que le terroir lyonnais, d'où est partie l'initiative des *Semaines sociales* annuelles, fut en même temps l'endroit où le mouvement catholique social affecta dans ses origines, grâce à M. l'abbé Blanc, la filiation la plus étroite et la plus authentique à l'endroit de la philosophie médiévale.

y a toujours des pauvres », oui c'est vrai : ce mot de l'Évangile, par lequel souvent une égoïste richesse s'efforce d'assoupir toute inquiétude de conscience, se vérifiera tant qu'il y aura des hommes [1]. Il y a une pauvreté résultant de circonstances accidentelles, qui échappent aux prévisions de l'esprit d'épargne ou déroutent les précautions les plus savantes de l'organisation sociale ; et les détracteurs de l'aumône élèveraient moins cyniquement la voix, s'ils voulaient bien observer que cette pauvreté-là existera toujours. Mais avec l'industrie, malheureusement, une autre pauvreté a surgi : à côté de l'indigence, fille du malheur, nous connaissons, dans notre régime économique moderne, l'indigence, fille du travail, résultat inévitable de l'insuffisance fréquente des salaires, et de la dépréciation de cette marchandise qu'est devenue l'énergie humaine. Dans la première de ces pauvretés, nous reconnaissons une conséquence du péché originel, qui laissa sur terre une durable traînée de souffrances : la foi nous apporte, ici, une âpre explication. Mais cette même foi, en nous révélant que, par ordre divin, l'homme doit manger son pain à la sueur de son front [2], nous rend inintelligible, au contraire, le

1. « Mais s'ensuit-il, demande le P. Gratry, que le monde sera toujours couvert d'indigents que décime la faim ? S'ensuit-il que nous ne devions pas travailler, de toutes nos forces et de tout notre cœur, comme au point essentiel de la morale et de la religion, à ce qu'il n'y ait plus parmi nous, si c'est possible, un seul mendiant ni un seul indigent ? » Et le P. Gratry fait une bien curieuse remarque. « Vous aurez toujours des pauvres parmi vous » : cela se lit déjà au chapitre 15 du *Deutéronome*, avant de se lire dans l'Evangile. Mais tout à côté, dans ce même passage du *Deutéronome*, Dieu commande à Israël : « Tu ne souffriras pas qu'il y ait dans ton sein un seul mendiant ni un seul indigent. » Les deux textes sont contigus. (Gratry, *La Morale et la loi de l'histoire*, II, p. 58-61. Paris, Douniol, 1868.)

2. Qu'on observe bien, d'ailleurs, que le travail, selon la *Genèse*, n'est point un châtiment, c'est le devoir essentiel et

phénomène économique du paupérisme ; elle nous invite à transformer le régime social dans lequel des travailleurs sont des « pauvres », et dans lequel il faut, pour qu'ils vivent et fassent vivre leur famille, qu'une bienfaisance arbitraire leur procure un supplément de « pain ». Car, à l'aurore des âges, au même instant où le Dieu justicier vouait l'homme pécheur et toute sa race à l'apprentissage de la souffrance, ce Dieu prescrivait que l'effort humain, dépensé pour l'entretien de la vie humaine, devait avoir sa récompense, et promettait que le « pain » rémunérerait le travail. Un régime économique qui produit le paupérisme équivaut à une faillite de cette promesse; c'est un nouveau facteur de misères, misères « injustes », disait Léon XIII ; et tandis que les pénalités providentielles dont tout à l'heure nous parlions requièrent la résignation, l'injustice sociale, au contraire, est une sorte de démenti des assurances de Dieu. Le redressement de cette injustice importe autant à l'honneur de Dieu qu'au bien commun. Dieu voulut que sur les fronts humains perlât une sueur féconde; lorsqu'elle devient à demi stérile, c'est que le régime du travail est mauvais.

Nous touchons ici la raison profonde du malentendu très grave qui s'est produit, durant le dernier demi-siècle, entre le quatrième État et la charité catholique. Encore qu'elle multipliât des merveil-

primitif de l'homme : Dieu met l'homme au paradis terrestre, pour qu'il y travaille, *ut operaretur* (*Genèse*, II, 15). Après la chute, le même mot est répété (*Genèse*, III, 23) ; mais, cette fois, le travail est annoncé comme devant être un rude labour, une lutte contre l'obstacle, contre les ronces et contre les épines. Ainsi avant la chute comme après, l'homme devait *operari* : c'était là son essentiel et primitif devoir, et c'est ce qu'il ne faut pas se lasser de faire observer à ceux qui reprochent au christianisme de regarder la loi du travail comme une sorte de malédiction. Voir Gratry, *La morale et la loi de l'histoire*, I, p. 26-27,

les de dévouement, il lui semblait souvent qu'au terme de son labeur, elle n'avait pas fait aimer Dieu comme elle eût souhaité l'avoir fait aimer. Accuser le quatrième Etat d'ingratitude, le réputer enclin à un perpétuel mécontentement, était en réalité trop facile : entre ces bonnes volontés qui donnaient et qui se donnaient, et cette sorte de mauvaise volonté avec laquelle le travailleur recevait, la tension des rapports provenait, en définitive, d'une discordance d'idées. Le travailleur, au moment même où il était gratifié, se considérait comme ayant antérieurement été frustré. Généreusement, on lui apportait des bons de pain, afin qu'il pût, dans l'étroite et dense agglomération qu'était son foyer, faire face à toutes ses responsabilités d'homme : il estimait, lui, que son travail lui devait constituer une créance suffisante, et qu'il devait trouver dans la rémunération directe de ce travail tout ce dont il avait besoin pour remplir tous ses devoirs humains. De là l'oscillation de ses sentiments à l'endroit de cette charité, qui sans doute corrigeait en quelque mesure les résultats de l'injustice sociale, mais qui lui semblait, d'autre part, consacrer et perpétuer cette injustice même. Survenant périodiquement pour combler les lacunes de son salaire, la visite de la charité lui paraissait froissante en même temps que bienfaisante. Mal informé du plan divin, il accusait le Dieu au nom duquel on le secourait, de n'avoir pas eu souci de sa dignité de travailleur : pourquoi cette condamnation à perpétuité à l'aléatoire situation de « pauvre », alors que, d'après le commandement de la Genèse, on travaille normalement ? Et dans les âmes charitables, aussi, un sentiment de gêne s'éveillait. Les échecs mêmes les épurent, les affinent et les perfectionnent, bien loin de les décourager ou de les lasser; et la charité, tout en continuant de porter ses libéralités, chercha les moyens de réaliser le règne

de la justice, qui rendra superflue la périodicité de ces dons.

Au-dessous du quatrième État, qui travaille en vue de vivre et s'organise pour obtenir réellement et effectivement de quoi vivre, vivront toujours d'une vie végétative, avec une énergie facilement démantelée, des êtres déshérités et disgraciés, clients de la souriante et consolante aumône : le darwinisme les qualifierait de rebut de l'espèce, et sans doute les condamnerait à mort [1]; la philosophie de la solidarité, si elle voulait être logique avec elle-même, constaterait que, par leurs bouches inutiles ou par leurs tares contagieuses, ils ne peuvent que préjudicier au corps social, et sans doute elle les laisserait mourir ; la charité chrétienne, appuyée sur l'idée de fraternité, trouvera seule des arguments pour les aider à vivre et les préserver contre la haine de la vie. Et ceux qui médisent d'elle destinent tous ces pauvres à la mort.

Mais, un étage plus haut, la charité chrétienne aspire à changer de fonctions. Ce qu'elle veut préparer en faveur du travailleur, c'est le rayonnement de l'idée de justice et l'avènement d'une pratique de justice ; elle élabore, avec le quatrième État s'il le veut, — à côté de lui s'il est encore défiant — les lignes nouvelles d'un régime économique chrétien. La *Semaine sociale* de Lyon fut à cet égard un sérieux et brillant essai. M. l'abbé de Pascal avec sa théorie de la propriété, M. l'abbé Antoine avec sa théorie du « salaire vital », remirent en lumière la destination des biens de la terre à l'ensemble du genre humain, et le droit du travailleur à une exis-

1. Cf. ci-dessus, p. 19. La disgrâce croissante du darwinisme dans la sociologie contemporaine a donné lieu, en Italie, à une étude pénétrante de M. le professeur Toniolo, intitulée : *L'odierno problema sociologico, studio storico-critico.* (Florence. Libreria Fiorentina, 1905.)

tence d'homme. La science économique, à certaines heures, donne une allure rationnelle et doctrinale à des thèses qui postulent le paupérisme ; la foi catholique, à Lyon, s'est insurgée contre les caprices inhumains de la science. D'autres orateurs, MM. Boissard, Duport, Durand, Glas, Martin Saint-Léon, Turmann, en étudiant les assurances, les retraites ouvrières, les diverses applications de l'idée syndicale, l'organisation professionnelle, les œuvres post-scolaires, dessinèrent, à la lumière des faits, les voies de l'avenir. Qu'à côté de l'employeur et à côté du producteur, le consommateur, lui aussi, eût un devoir social : c'est ce que vint expliquer M. de Contenson, en indiquant, par le mécanisme des Ligues Sociales d'Acheteurs, le moyen de remplir ce devoir, et tout d'abord de le connaître. Car l'ignorance des uns fait la misère des autres ; une exacte « information » sociale nous multiplie les occasions d'empêcher le mal et de faire le bien ; et lorsque la *Semaine sociale* de Lyon fut clôturée[1], M. Gonin et ses amis de la *Chronique* se pouvaient rendre ce témoignage que leur œuvre de progrès social était en même temps une œuvre de progrès moral.

1. Cf., sur la *Semaine sociale* de Lyon, l'article de M. A. Boissard (*Association catholique*, 15 septembre 1904, p. 177-187). — En 1905, la *Semaine sociale* s'est tenue à Orléans ; en 1906, à Dijon. A l'ouverture de l'une et l'autre *Semaine*, deux déclarations de M. Henri Lorin, président de l'*Union d'études des catholiques sociaux*, ont précisé avec une rigoureuse clarté la portée de l'enseignement qu'offrent les *Semaines sociales*. Voir l'*Association catholique*, 15 août 1904, p. 100-102, et 15 août 1905, p. 109-116, et le *tract* de M. Maurice Falconnet : La *Semaine sociale de France* (coll. de l'*Action populaire*, 6e série, n° 134). Le compte rendu complet de la *Semaine sociale* de Dijon, et le texte des conférences qui y furent données, ont été publiés par les soins de la *Chronique du Sud-Est*, en une brochure spéciale.

VI

LE LABEUR ACTUEL DES CATHOLIQUES

C'est un fait — et nous ne devons pas nous lasser de le redire — que la pensée catholique, dans notre France, eut l'initiative de certains projets essentiels de réforme sociale et de reconstruction sociale, à une époque où beaucoup d'hommes politiques étrangers à nos croyances professaient un culte aveugle pour la « société moderne » et pour la « liberté économique ».

Remontant jusqu'à la première moitié du XIXe siècle, nous pourrions constater, par exemple, que l'une des premières voix qui s'élevèrent dans notre pays pour réclamer une législation protectrice en faveur du travail des enfants fut celle du cardinal de Croy, archevêque de Rouen. Dans le mandement qu'il signait en 1838, et qui était consacré au repos du dimanche, il arrêtait ses regards compatissants sur le sort de l'enfance ouvrière. « Ouvrez les yeux et voyez, s'écriait-il : les parents et les maîtres demandent à ces jeunes plantes de porter des fruits dans la saison des fleurs ; par des fatigues excessives et trop prolongées, ils épuisent leur sève naissante. Pauvres petits enfants ! que les lois se hâtent d'étendre leur protection sur votre existence, et que la postérité lise avec étonnement sur le front de ce siècle, si

content de lui-même. En ces jours de progrès et de découvertes, il fallut une loi de fer pour défendre de tuer les enfants par le travail [1]. » Deux ans après, en 1840, Montalembert, à la Chambre haute, réclamait précisément cette loi de fer [2] : l'éloquence parlementaire catholique prenait, ce jour-là, une initiative sociale.

Descendant le cours du siècle, nous pourrions étudier, tout proche de nous, les divers projets tardivement déposés par le parti radical ou par le socialisme réformiste : les lignes fondamentales s'en retrouveraient, sans peine, dans certaines propositions élaborées il y a vingt-cinq ans par le Conseil de l'Œuvre des Cercles, et dont les signataires s'appelaient La Tour du Pin, Albert de Mun, Charles Lecour-Grandmaison [3].

1. *Mandement du cardinal-archevêque de Rouen pour le carême de 1838*, p. 11.

2. Montalembert, *Discours*, I, p. 195-204 : séance de la Chambre des pairs du 4 mars 1840. Paris, Lecoffre, 1860.

3. « Eloigné de nos croyances religieuses, inspiré par des conceptions sociales et politiques très différentes des nôtres, M. Millerand fonda les conseils du travail et voulut organiser les conseils de conciliation et d'arbitrage. Ces deux idées nous appartenaient : les conseils du travail sont une des plus vieilles revendications, et l'une des formes les plus anciennement préconisées, de l'organisation corporative ; les conseils de conciliation et d'arbitrage ont fait, dès 1887, l'objet d'une de nos propositions les plus étudiées : le nom d'un des nôtres, Charles Lecour-Grandmaison, y est attaché... M. Millerand déclarait dans son rapport qu' « il faut encourager par tous les moyens possibles la formation de ces associations corporatives, si utiles au progrès de la paix sociale ». C'est, presque exactement, notre langage » (Albert de Mun, préface au livre de M. de Gailhard-Bancel : *Les retraites ouvrières*, p. XVIII-XIX. Paris, Chevalier et Rivière, 1906.) — Cf. ci-dessus, p. 49, n. 1. — De son côté, au mois de janvier 1906, à la tribune de la Chambre, M. Millerand, répondant, comme président de la commission de prévoyance, aux théories « corporatives » de M. de Gailhard-Bancel, disait : « Je me

Et cependant nous assistons à cet étrange phénomène qu'aux yeux de beaucoup d'hommes du peuple les catholiques apparaissent comme les piliers ou, si l'on aime mieux, comme les « conservateurs » d'un ordre social dont l'un des traits caractéristiques, énergiquement marqué par Léon XIII, est la « misère imméritée » des prolétaires.

D'où vient cette équivoque? D'où vient ce contresens? Mieux vaut bannir toutes récriminations et regarder en avant.

Les catholiques se rendent compte, de plus en plus, qu'il y a deux façons d'être conservateur, dont l'une est bonne et l'autre mauvaise. Autre chose est s'acharner au maintien d'un état économique dont on bénéficie [1], et que l'on considère, sans plus, comme l'en-

borne à faire remarquer que ces idées sont des idées d'avenir. » — « Des idées d'avenir ? s'écrie avec joie M. de Mun. Nous voilà loin des hautaines répliques de 1883 et de 1888, loin des vaines accusations de cléricalisme et d'esprit réactionnaire! » (Albert de Mun, même préface, p. XXI). — Il y aurait enfin à faire, au point de vue catholique social, de curieuses constatations dans le beau livre de M. J. Paul-Boncour, chef de cabinet de M. Viviani au ministère du travail : *Le fédéralisme économique, étude sur le syndicat obligatoire*, 2e édit. (Paris, Alcan, 1901) : on y pourrait observer d'éloquentes convergences avec certaines des idées que soutenait dès 1891 M. Henri Lorin dans son article sur l'organisation professionnelle, publié dernièrement en brochure (cf. ci-dessus, p. 35-36 et p. 56, n. 1).

1. Nous dédierions volontiers à ces conservateurs superficiels les lignes suivantes de M. Hauriou : « Les collectivistes favorisent le mouvement syndical sans s'apercevoir que c'est une des plus fortes institutions du tissu social qui renaît, et qu'elle sera l'antagoniste du gouvernement politique. Les conservateurs effarouchés résistent de toutes leurs forces au mouvement, alors qu'ils devraient le favoriser pour combattre le collectivisme. Le tout à cause des intérêts du moment. Finalement, le tissu social se reformera sur ce point, mais un siècle aura été perdu. » (Hauriou, *Précis du droit administratif et du droit public général*, 3e édit., p. 9-11) (Paris, Larose, 1897). — Cf. ci-dessus, p. 69, n. 1.

cadrement confortable d'une vie de jouissances ; autre chose est viser et travailler à maintenir dans les esprits et à rétablir dans la réalité sociale les principes éternels sur lesquels Dieu a voulu bâtir la société humaine. La première façon d'être conservateur est un égoïsme ; la seconde est un apostolat.

En présence de la loi sur le repos du dimanche, récemment votée par le Parlement, les conservateurs de la première catégorie multiplieront les réserves, redouteront la gêne qui peut en résulter pour leur bien-être, chercheront à élargir les fissures par lesquelles peuvent s'introduire certaines dérogations à la loi, et n'accueilleront qu'avec méchante humeur la victoire remportée au Palais-Bourbon par le Dieu du Sinaï ; les conservateurs de la seconde catégorie salueront avec enthousiasme l'hommage involontaire rendu par un Parlement radical aux principes chrétiens et remercieront MM. de Lamarzelle et de Las-Cases d'avoir provoqué cet hommage.

C'est tant pis pour l'orgueilleux absolutisme des heureux de ce monde s'il se sent gêné par la devise papale : *Omnia instaurare in Christo;* de cette parole, toutes les réformes sociales peuvent sortir.

La devise par laquelle Pie X suscite et commande leurs initiatives devrait suffire, au contraire, à consoler les catholiques de leurs échecs politiques ; car « il est des profondeurs, comme l'observe très bien M. Marc Sangnier, où ne s'exerce que difficilement l'action politique ; mais là où celle-ci s'arrête impuissante, l'action sociale au contraire opère lentement mais sûrement, ne se bornant pas à préparer d'utiles coalitions, à exciter un enthousiasme superficiel, mais s'essayant à organiser, à orienter, et même à transformer et à vivifier[1]. » Croyons-en le président

1. Marc Sangnier. *L'esprit démocratique*, p. 118 (Paris, Perrin, 1905).

du *Sillon* ; en matière d'action, c'est un connaisseur.

Et voici, précisément, qu'avec notre effacement politique coïncident des retours inconscients et involontaires de notre législation vers le christianisme.

Un certain industrialisme faisait, depuis trois quarts de siècle, péricliter le repos du dimanche ; la Chambre de 1906 vient d'assurer, à cet égard, la victoire du christianisme, que préparait naguère, avec autant d'efficacité que d'éclat, l'enquête organisée par M. Féron-Vrau dans le journal la *Croix* [1]. D'autres victoires sont à gagner. Trop souvent les conditions du travail, en même temps qu'elles lésaient le droit de l'homme au repos hebdomadaire et le droit de Dieu au culte public des hommes, mettaient en péril l'intégrité, la dignité et la durée du foyer ouvrier. Toutes les lois sociales susceptibles de rendre l'ouvrière à ses fonctions d'épouse et de mère, toutes les initiatives susceptibles d'enraciner la famille ouvrière, vengeront l'institution familiale des mépris et des attentats qu'elle a subis sous le régime économique issu de la Révolution. A cet égard encore la pensée catholique a été admirablement active, et l'action catholique, là où elle s'est essayée, fut féconde : qu'on lise, pour s'en convaincre, le *Bulletin du coin de terre et du foyer*, fondé et dirigé par l'abbé Lemire, et qu'on veuille bien passer en revue toute la série de petits amendements, de modestes interventions législatives, de discrets projets de loi, par lesquels l'apostolique député d'Hazebrouck, depuis treize ans, a soutenu devant le Parle-

1. Le plus grand nombre des réponses faites à l'enquête (*Croix* des 27 septembre 1904 et jours suivants), furent reproduites dans le *Bulletin de la Ligue populaire pour le repos du dimanche*, 1er novembre 1904, p. 249-259, et 1er janvier 1905, p. 28-32.) — Sur la loi récente, voir les articles de M. Maze-Sencier dans l'*Association catholique* du 15 juillet 1906, et de M. Norbert-Lallié dans le *Correspondant* du 25 juillet 1906.

ment la cause des familles laborieuses. Aucune voix n'a mieux parlé que cette voix sacerdotale — ni plus assidûment, ni plus sincèrement, ni plus chaleureusement — de la vie de famille dans les milieux ouvriers et de ce que les pouvoirs publics doivent faire pour aider le ménage ouvrier, pour le consolider, pour l'asseoir sur cette terre, pour lui donner un *home* [1]. Et lorsque je songe, d'autre part, à ces intérieurs de travailleurs dans lesquels la mère alitée est remplacée par une Petite-Sœur garde-malade des pauvres, lorsque je regarde cette congréganiste trouver dans sa vocation même l'art d'être ménagère et de se comporter en mère pour assurer provisoirement le fonctionnement du ménage, j'aime à redire, en présence de nos laïcisateurs triomphants, qu'en ces dernières années, l'institution familiale n'a pas trouvé d'avocat plus intelligent que M. Lemire — un prêtre, — ni d'auxiliaires plus précieuses que les Petites-Sœurs gardes-malades des pauvres — des religieuses.

C'est un religieux aussi, un Chartreux, qui naguère expliquait, dans une brochure intitulée : *A reculons* [2], que trop souvent les œuvres charitables ne sont que des palliatifs empiriques ; que, par exemple, les crèches et garderies d'enfants dispensent trop aisément la femme de ses devoirs de mère, qu'il est des œuvres qui semblent sanctionner la destruction du foyer ouvrier; et que l'activité charitable des catholiques ne doit pas se borner à réparer, dans la mesure du possible, les malaises trop cruels qui résultent de la violation permanente et fondamentale des

1. Les publications les plus récentes et à ce sujet sont celles de M. Paul Bacquet : *Les jardins ouvriers de France et le terrianisme* (Paris, Bonvalot-Jouve, 1907); et : *La Ligue française du coin de terre et du foyer* (tract de *l'Action populaire*, 5e série, n° 121).

2. Lille, Bergès, 3e édit.

principes chrétiens, mais qu'elle doit ramener, au contraire, un ordre social assis sur ces principes. La méditation religieuse, s'appliquant à la loi chrétienne, introduit ainsi dans le domaine de la charité un esprit tout nouveau : et si l'on veut s'assurer qu'un certain nombre de catholiques aiment désormais à s'en inspirer, les deux livres de M. Max Turmann : *Initiatives féminines* et *Activités sociales*[1], en donneront la preuve.

Ainsi disparaissent à vue d'œil, parmi les catholiques, les susceptibilités et les timidités qui jadis s'effrayaient peut-être en présence de certaines revendications de justice ; ainsi s'accentue chez eux, comme en témoignait encore, dernièrement, la *Semaine sociale* de Dijon, le besoin de faire œuvre positive, pratique, d'employer à cet effet tous les moyens que les institutions démocratiques mettent à leur portée, et d'amener les partis hostiles — quoi qu'ils en aient — à faire passer dans la législation les conséquences économiques de la doctrine chrétienne ; et c'est à mesure que progressera chez les catholiques le désir de travailler avec tous pour le bien commun qu'ils donneront conscience aux antichrétiens de ce qu'il y a de « naturellement chrétien » dans tout effort social qui vise à assurer le respect de l'homme par l'homme, ce respect sans lequel il n'y a pas d'amour[2].

1. Paris, Lecoffre, 1905 et 1906.

2. Nous voulons signaler à cet égard la déclaration qu'ont publiée en janvier 1907 les catholiques sociaux au sujet de la loi du repos hebdomadaire : « L'*Union des catholiques sociaux*, voulant affirmer la haute portée morale, sociale et économique du précepte biblique et évangélique du repos hebdomadaire : reconnaissant que la loi impérieuse du travail a toujours compris et impliqué la loi complémentaire de la limitation du travail ; convaincue que la sauvegarde de la dignité de la personne humaine, l'entretien des forces physiques individuelles, le maintien et la consécration de la vie familiale, le libre développement pour chacun de la vie civique, intellec-

« C'est bien pour nous le moment, écrit l'un de nos « jeunes », de poser notre idéal, de le poser en pleine lumière afin que tous le voient et que l'on ne puisse plus accuser les catholiques de préoccupations égoïstes et de partis pris rétrogrades. Le présent nous est fermé : pourquoi nous en plaindre si cela nous permet de mieux préparer l'avenir [1] ? »

C'est M. Henri Bazire qui parle ainsi : sa précoce expérience est à retenir.

Non certes, les catholiques n'ont point à se plaindre.

En voyant des majorités antichrétiennes travailler, sans le savoir, à la réalisation sociale de certains *desiderata* chrétiens, les catholiques ne doivent point se scandaliser, ils doivent s'humilier, se mûrir, se réjouir.

S'humilier, pour que Dieu les juge ou les rende de plus en plus dignes d'être un jour préposés par le peuple au soin de l'intérêt commun.

Se mûrir, parce qu'à l'époque où ils seraient redevenus quelque chose dans l'Etat, Dieu compterait sur eux, absolument, pour la dure et belle mission de réaliser, même au prix de sacrifices personnels, l'exigeante idée de fraternité.

Se réjouir enfin, parce qu'aux heures où les hommes du dehors, se rencontrant avec le programme catholique social, font à leur insu l'œuvre de Dieu, ces hommes, peut-être, se prédisposent par là même à connaître Dieu : *Qui facit veritatem, venit ad lucem.*

tuelle et religieuse, requièrent un jour hebdomadaire de repos qui soit le même pour tous et, par suite, postulent la régulière observation du dimanche ; invite les catholiques à collaborer avec leur bonne volonté à l'application immédiate de la loi du 13 juillet 1906, ainsi qu'à la généralisation progressive de ses prescriptions, et léur demande de réaliser l'adaptation graduelle de nos mœurs à cette règle essentielle et vitale d'un ordre social et économique conforme aux principes chrétiens. »

1. *Association catholique*, 15 janvier 1905, p. 15-16.

TROISIÈME PARTIE

LEÇONS ANCIENNES ET NOUVELLES

I

LA LEÇON DES CATHEDRALES

> Les enfants ignorent l'histoire de nos morts. Il faut la leur apprendre en termes magnifiques [1].
>
> MAURICE BARRÈS.

Il y a bientôt un quart de siècle, Ruskin s'en allait loger, un mois durant, tout près des saints et des prophètes de pierre, qui, sur le porche de la cathédrale d'Amiens, montent la garde autour du « Beau Dieu ». Un mois durant, il dialoguait avec eux, les interrogeait, les entendait : fécondes étaient ses questions et féconds ses silences. Il les laissait causer avec lui, et même parler en lui. Se taire en écoutant, c'est parfois la forme suprême de la prière humaine : l'artiste qu'était Ruskin savait prier.

Et ces saints et ces prophètes lui donnaient des nouvelles du ciel et de la terre, de la vie future et de la vie passée, de ces deux profondeurs du temps, dont l'une s'appelle le moyen âge, et l'autre, l'éternité. Ruskin s'arrêtait à ce qu'ils lui racontaient du moyen âge : à travers leurs lèvres, figées par le sculpteur dans un sourire hiératique, il surprenait

1. Préface aux *Croquis lorrains* de L. Madelin. (Paris, Berger-Levrault, 1907.)

les hommes d'antan murmurant au ciel leurs désirs, à la terre leurs souvenirs.

*
* *

De ces conversations un livre sortit, qu'il nomma la *Bible d'Amiens;* il rangea ce livre dans une série, qu'il intitula : *Nos pères nous ont dit.* Il signifiait ainsi que l'auguste cathédrale lui avait parlé de Dieu à la façon d'une Bible, et des morts à la façon d'une chronique ; qu'elle avait été pour lui, tout ensemble, une messagère de l'au-delà et une messagère d'outre-tombe, une révélation de ce que nous ne connaissons pas encore et une révélation de ce que nous ne connaissons plus.

Je lisais ce livre, récemment, dans la traduction si distinguée qu'en a donnée M. Marcel Proust [1], véritable effort d'art, où l'on voit l'interprète de Ruskin frôler son texte avec amour, en une sorte de caresse, et puis l'habiller avec des raffinements de respect, comme on accomplit une œuvre pie. Et je ne pouvais me défendre de songer à ce qu'eût pensé Ruskin, cet anglican, des périls qui menacent, à l'heure présente, nos édifices du culte, et qui vont peut-être — nos politiciens s'en doutent-ils? — susciter une coalition, telle que cent ans plus tôt Chateaubriand l'ébaucha, entre les consciences catholiques et toutes les âmes éprises de beauté.

*
* *

Nos pères nous ont dit! Dans les églises qui parsèment notre sol, Ruskin épie et retrouve l'âme parlante des pères : ces architectures, ces sculptures exprimaient un peuple ; elles sont le testament des Fran-

1. Paris, lib. du *Mercure de France*, 1904.

çais de jadis, l'héritage moral qu'ils nous ont légué; elles condensent et perpétuent leurs pensées, leurs aspirations, leurs rêves. Une théorie existait naguère, éclose dans l'imagination d'Hugo, adoptée par la science de Viollet-le-Duc, d'après laquelle les artistes qui ciselaient les portiques et les stalles, devanciers précoces de notre « libre pensée », se seraient amusés à traduire, en face de l'autel, un cycle de pensées frondeuses, à demi hérétiques, et à dessiner des séries de symboles absolument étrangers au culte, ou même hostiles à l'Eglise.

L'érudition contemporaine a fait justice de ces fantaisies. Rendant au ciseau des vieux maîtres le renom d'orthodoxie qu'il mérite, elle a prouvé que la richesse de leurs créations artistiques, loin de s'épanouir à l'écart du sacerdoce, loin de faire grimace à l'enseignement de la chaire, était au contraire provoquée, soutenue, strictement inspirée par de gros livres théologiques; que les maîtres maçons du moyen âge n'étaient ni des esprits inquiets ni d'importuns ricaneurs ; et que bien plutôt ils s'attardaient, avec une pieuse docilité, à interpréter les grandes pensées de l'Église d'après le symbolisme que la théologie leur définissait. Lisez, à ce sujet, le chef-d'œuvre de M. Emile Male, qui s'intitule : l'*Art religieux au* XIIIe *siècle en France* [1].

Ainsi nos églises font parler nos pères comme l'Église voulait qu'ils parlassent ; elles donnent une voix, non pas aux caprices de leur intelligence, mais à l'intimité même de leur foi ; elles sont les merveilles d'un art populaire, traducteur de la vie collective des consciences.



Aux âpres époques d'inégalité dont s'indignent,

1. Paris, Colin.

avec une factice colère, ceux qui font commencer l'histoire en 1789, notre littérature classique n'avait rien de populaire : nous n'avions point un Dante, nous n'avions point un Shakespeare, éducateurs de toute une nation, et prodigues pour tous, petits et grands, de ce qu'ils ont créé de beauté. Au delà des Alpes, au delà de la Manche, la littérature rapprochait les hommes les uns des autres, et faisait chanter ses vers dans toutes les mémoires ; chez nous, grande dame sans charité, elle offrait un banquet d'élite à une élite. Mais l'église, elle, restait la demeure, ouverte à tous, où le Beau, comme le Vrai, se faisait tout à tous, où les plus pauvres venaient partager le luxe de Dieu, où les moindres d'entre les humains cherchaient et trouvaient une aumône d'art ; sa liturgie, dédaignant d'être une jouissance de délicats, se présentait comme une sorte de suffrage universel des âmes priantes ; c'était là son orgueil, c'était là sa grandeur.

Le peuple de l'ancien régime se sentait chez lui dans ses églises : elles étaient son travail, travail de ses bras, travail de son âme ; il les avait construites, et puis animées ; il en avait apporté les pierres, et dans ces pierres mis son esprit ; elles étaient, suivant une belle expression du Conseil de Florence, « conçues selon le grand cœur de la commune, composé des cœurs de tous les citoyens, unis dans une commune volonté [1]. » Lorsque, au lendemain de la Révolution, les vieux saints, amputés, mutilés, déguenillés dans leurs robes de pierre, glorieux invalides au service du Seigneur, se redressèrent fièrement sous les porches rouverts, le peuple sentit avec allé-

1. Pierre Kropotkine, *L'entr'aide*, trad. Bréal, p. 231. (Paris, Hachette, 1906.) Toutes les réflexions du célèbre révolutionnaire sur le moyen âge, ses corporations, ses confréries, ses monuments, sont à méditer.

gresse que Bonaparte, en lui restituant ses églises, le remettait de nouveau chez lui.

*
* *

Voici que pour après-demain, pour demain peut-être, on menace de rompre les liens séculaires entre notre peuple et ses églises ; on lui dénie tout ce qu'en elles il a mis de lui-même. Des concessions à perpétuité sont admises pour les cercueils qui recèlent la dépouille mortelle des pères; mais quant aux édifices de vie dans lesquels ces âmes continuaient de nous être éloquentes, les droits qu'ils avaient sur eux sont prescrits, le don qu'ils en avaient fait à Dieu est périmé.

L'Allemagne contemporaine, elle, acquitte envers Dieu, tout au contraire, les dévotes intentions des pères. Lorsque, au commencement du XIXe siècle, le peuple allemand, reprenant conscience de lui-même, voulut un symbole de la fraternité retrouvée des cœurs allemands, on vit ce peuple, religieusement divisé, élire comme symbole la cathédrale de Cologne, et décider, par l'organe de ses penseurs, que l'achèvement de cet édifice devait coïncider avec la résurrection germanique [1]. Alors le monument longtemps inachevé prit l'aspect d'un vaste chantier, où, cinquante ans durant, l'on peina : l'Allemagne en travail d'unité, pour discerner plus pieusement ce qu'avaient dit et voulu dire les générations du moyen âge, terminait la cathédrale qu'elles avaient commencée ; la Prusse, toute fille de la Réforme qu'elle fût, attachait à cette œuvre un sens presque mythique. Trop longtemps les malheurs de la nation germani-

1. Voir Goyau, *L'Allemagne religieuse : le catholicisme, 1800-1848*, I, p. 217-223 et II, p. 233-240. (Paris, Perrin, 1906, 2me édit.)

que avaient fait taire les pères; il fallait que, dans le dôme de Cologne réédifié, les pères reparlassent.



Les malheurs de la nation française feront-ils bientôt taire les pères ?

Ce fut l'une des vertus du romantisme et l'une des gloires du XIX[e] siècle, de nous restituer l'intelligence de l'art gothique; et grâce au puissant cerveau de Taine, c'est l'un des caractères des modernes philosophies de l'art, de s'insurger contre ce qu'on appelle, d'un vilain mot juridique, la « désaffectation » de l'œuvre d'art. Nous sommes à une époque où volontiers on se plairait à reconstituer d'antiques cortèges pour les promener dans ce qui nous reste des temples d'Hellas. Nos imaginations ont besoin d'encadrer les merveilles de l'art dans leur cadre naturel et de les peupler de leur population naturelle; notre esthétique aspire moins à analyser qu'à vivifier.

Voilà l'heure qu'on choisit pour concerter des mesures dont le moindre inconvénient, peut-être, sera de transformer en musées nos augustes cathédrales, c'est-à-dire de les dérober à leur fonction sociale en les disputant à Dieu et à ses pompes.

L'expérience est faite pour de pareilles transformations ; elle se recueille à Nuremberg, à Lubeck, à Magdebourg, partout où le XVI[e] siècle, s'emparant des grandes églises gothiques, éteignit la lampe du sanctuaire. On s'y promène avec attrait devant une opulente accumulation de beaux détails : l'impression d'unité demeure absente, la vie fait défaut. L'altier tabernacle d'Adam Krafft, qui, dans ses innombrables dentelures, raconte toutes les scènes de l'histoire divine, est depuis trois siècles veuf d'hosties; le ciboire qu'il abritait était comme le centre de

cet enseignement sculptural ; l'enseignement désormais est incomplet, interrompu, et le vieux maître, qui s'est représenté lui-même, accroupi sur le sol, soutenant sur ses épaules son chef-d'œuvre de pierre, semble dépaysé depuis que les touristes qui se baissent pour le regarder ont pris la succession des fidèles qui, sur ce même pavé, s'agenouillaient devant Dieu. Eût-il tant travaillé, cet ouvrier de génie, s'il avait cru que son tabernacle ne serait un jour qu'un grandiose bibelot ? Il nous dirait, s'il avait une voix, qu'il y a des expropriations qui lèsent la majesté de l'art.

*
* *

Qu'à l'issue d'un siècle qui ne comprit rien ni à l'histoire ni à l'art, les hommes de la Révolution, à leur tour, aient commis à l'endroit de nos églises de semblables expropriations, cela s'explique, l'ignorance du temps les excusait. Mais aujourd'hui, c'est la voix même de l'étranger qui s'élève pour commenter à la France les livres de pierre tout grands ouverts sur notre sol, et pour avertir, au nom de la vérité, au nom de la beauté, ceux qui voudraient attenter contre ces livres, ceux qui les voudraient fermer. Prenant congé d'Amiens, Ruskin dit à son lecteur :

« Croyez ce que cette cathédrale vous enseigne, ou ne le croyez pas, comme vous le voudrez ; comprenez seulement combien cela a été un jour entièrement cru, et que toutes les belles choses ont été faites, et toutes les nobles actions accomplies, quand cette foi était encore dans sa force, avant que vînt ce que nous pouvons appeler le temps présent, où la question de savoir si la religion a quelque effet sur la moralité est gravement agitée par des gens qui n'ont essentiellement aucune idée de ce que

peuvent signifier l'un ou l'autre de ces deux mots. »

Aurions-nous tort de souhaiter que la Société du Mercure de France adressât la *Bible d'Amiens* aux impétueux législateurs qui, fort peu soucieux de convoquer en conciliation l'État et l'Église, aggravent le divorce entre ces deux conjoints ? S'ils sont insensibles à la voix de la vieille France lorsqu'elle s'exhale dans le murmure des consciences, peut-être cesseraient-ils de l'accueillir comme une intruse lorsqu'ils la verraient s'échapper mystérieusement de la patine des pierres, sous l'œil interrogatif d'un Ruskin, qui l'enregistre et qui la glorifie.

II

LE ROLE SOCIAL DU CURÉ DE CAMPAGNE A LA FIN DE L'ANCIEN RÉGIME

M. Joseph Ageorges, à l'âge où d'autres s'attardent encore sur les manuels en vue du baccalauréat, étudiait déjà, lui, dans son Berry, d'après les vieux papiers que les archives locales lui prêtaient, l'histoire de son clocher et des clochers voisins; il écoutait parler, dans deux ou trois villages, les défunts du temps jadis; lent promeneur à travers les tombes, ces demeures de mort où se prépare la résurrection, il glanait des épitaphes, et puis lisait de grands et gros livres, pour s'exercer à comprendre la langue du passé. Ainsi travaillait-il suivant la bonne méthode : il entrait en contact direct avec les réalités et la vie d'autrefois. Les ouvrages de tel devancier, feuilletés ensuite d'une main déférente, ne s'interposaient pas, comme trop souvent il advient, entre son esprit et cette vivante réalité, mais bien plutôt lui servaient comme de dictionnaire pour la mieux interpréter, et mieux causer avec elle. Des monographies curieuses et piquantes, tirées à petit nombre, et que les curés du Berry prêtent avec respect aux plus distinguées de leurs ouailles, couronnèrent ces premières recherches. On peut deçà delà, dans son livre sur le *Clergé*

part sachent seulement ce que c'est que la religion chrétienne ; et d'un autre, l'on voit les villes pleines de prêtres et de moines qui ne font rien, et peut-être que dans Paris il s'en trouverait dix mille, qui laissent cependant ces pauvres gens des champs dans cette ignorance épouvantable par laquelle ils se perdent. Et vous voudriez me persuader que cela soit conduit du Saint-Esprit ! Je ne le croirai jamais. »

« M. Vincent, raconte Abelly, fut touché de cette objection faite par un hérétique, et en reçut une nouvelle impression en son esprit du grand besoin spirituel des peuples de la campagne et de l'obligation de les assister, qu'il ne connaissait déjà que trop par sa propre expérience [1]. » Et M. Vincent, pres-

1. Abelly, *Vie de saint Vincent de Paul.* Nouvelle édition complète, annotée par un prêtre de la Mission, I, p. 89. (Paris, Gaume, 1891.) — Comparer le mémoire adressé par Charles Godefroy, docteur de Paris, curé de Cretteville au diocèse de Coutances, à l'Assemblée du clergé de France de 1625, et dans lequel il souhaite l'établissement, dans chaque archevêché, d'un « collège spirituel de directeurs ou régents de la vie dévote... On remédiera par ce moyen, explique-t-il, à la misère spirituelle où se trouve le pauvre peuple de la campagne... Il se trouve assez de matière en ces seules personnes pour ceux du clergé qui, par un zèle extraordinaire, souhaitent la conversion des Indiens et des barbares, puisque sans sortir de la France on y trouve la barbarie des Indiens : vingt ou trente mille curés entre plus de cent trente-deux mille qui sont en France, au sentiment des géographes, instruits et animés de cet esprit saint et apostolique, seront autant d'hospitaliers, catéchistes, prédicateurs, maîtres d'école, enfin bons curés et ouvriers parfaits en toutes sortes de bonnes œuvres, sans parler d'une infinité de saintes inventions qui leur seront communiquées par les directeurs pour accroître la gloire de Dieu. » Letourneau. *La mission de Jean-Jacques Olier et la fondation des grands séminaires en France*, p. 45-46, (Paris, Lecoffre 1906.) Le livre que M. Henri Joly vient de consacrer au *Vénérable Père Eudes* (Paris, Lecoffre, 1907), donne nombre de précieux détails sur l'état religieux des campagnes au XVII[e] siècle.

que octogénaire, songeait peut-être à cet épisode de jadis, lorsqu'il exprimait, dans une lettre du 17 octobre 1654, ses « nouveaux et si grands désirs de pouvoir, parmi ses petites infirmités, aller finir sa vie auprès d'un buisson, en travaillant dans quelque village... Il me semble, écrivait-il, que je serais bien heureux si Dieu me faisait cette grâce [1]. »

La « grâce d'être curé de campagne ! » Au siècle même de la Régence, de Mme de Pompadour et des philosophes, des prêtres se rencontrèrent pour goûter et pour féconder une telle grâce, avec tout ce qu'elle peut recéler de vertus, avec tout ce qu'elle peut inspirer de bienfaits, avec tout ce que le zèle et la bonne humeur y peuvent ajouter de sourires.

Des curés charitables, il y en eut de tous temps ; mais l'esprit de dépouillement, au XVIIIe siècle, donna parfois lieu, dans certaines paroisses, à des aventures émouvantes pour les cœurs sensibles. Elles s'encadrent fort bien dans nos souvenirs, entre les bergeries de Trianon et les scènes de vie de famille, emphatiques et tendres, qui séduisent les peintres de l'époque. Feuilletez, par exemple, le livre que publiait en 1836, sous le titre : *Mes Récapitulations*, le romancier Bouilly, l'ancien ami de Mirabeau et de Barnave. Il y rappelle un vieux prêtre qu'il connut en sa petite enfance, Barnabé, curé de Veigné près Montbazon [2]. Il se souvient de s'être jadis attelé à un vieux fauteuil pour traîner cet excellent Barnabé chez la maîtresse d'un berger, qui était toute proche de trépasser et qu'il fallait réconcilier avec le ciel. Barnabé était de ces pasteurs « dont tous les pas, toutes les actions, tendent sans cesse à éclairer, à secourir leurs semblables ». Il donnait sans compter : trois ou quatre fois par mois, ouvrant sa sou-

1. Abelly, *op. cit.*, II, p. 30.
2. Bouilly, *Mes Récapitulations*, I, p. 85 et suiv., Paris, 1836.

tane, il se dépouillait de sa chemise pour en faire cadeau à un pauvre : « Bah ! bah ! disait-il, la charité réchauffe. » Les ouailles en jugeaient autrement, et Bouilly nous a gardé le souvenir de leur jolie sollicitude dans un petit tableau qu'il faut citer en entier :

« Barnabé avait remarqué que tous les dimanches, sur l'autel de la chapelle de la Vierge, on déposait une quenouille garnie du chanvre le plus fin, orné de rubans blancs, et que, le dimanche suivant, cette quenouillée de chanvre qu'on renouvelait était métamorphosée en écheveaux de fils. Au bout de quelques mois, il reçut une pièce d'excellente toile des mains de ses jeunes paroissiennes qui le chérissaient comme un père, et qui lui déclarèrent que tous les six mois elles lui feraient une pareille offrande dont elles se distribueraient le travail sous les auspices de la Mère des Anges. Aussi ne se passait-il plus de semaine sans que l'heureux curé ne rentrât au presbytère après s'être dépouillé. »

Il ne suffisait point à Edme-Nicolas Restif, curé de Courgis, de se dénuder suivant l'inspiration du moment, pour réchauffer Jésus dans la personne d'un pauvre paroissien. Il était, lui, un organisateur; sa façon de se priver était méthodique ; il mettait à s'appauvrir le même esprit de système que d'autres hommes mettent à s'enrichir.

« Ma cure, disait-il, rapporte environ 1.500 livres ; 500 francs suffisent pour l'entretien de ma maison ; le surplus ne doit pas sortir de ma paroisse, qui est pauvre. Je ne le donne cependant pas, je prête mon blé et le reste à moitié prix, durant l'hiver, à mes pauvres, à mes enfants nés ; je le mets en dépôt entre leurs mains ; j'emprunte aux riches pour prêter aux plus misérables ; lorsqu'on me rend ma moitié dans la belle saison, je paye ce que l'on m'a avancé ; et si je ne

puis suffire, je vais à la ville demander l'aumône, pour que le laboureur n'y aille pas. J'ai adopté ces pauvres gens, en acceptant leur cure et le nom de leur pasteur [1]... »

Il eut un jour le chagrin de voir, tout autour de lui, des chaumières en flammes : il trouva moyen de les faire rebâtir [2], et cela parut tout naturel. Ne se regardait-il pas, nous dit son neveu, comme « lié à son église de Courgis d'une manière indissoluble, comme le père de tous ses paroissiens, l'arbitre des différends, le consolateur et le *secoureur* des malades ? » Ainsi parle Restif de la Bretonne, qui ne paraît avoir gardé nulle rancune contre les pauvres gens de Courgis, bénéficiaires des libéralités du bon oncle.

II

Barnabé, Edme-Nicolas Restif se donnaient tout entiers à des besognes de charité : ils soulageaient la misère, ils palliaient le mal social. Mais le XVIIIe siècle connut et admira des curés plus entreprenants, préoccupés de prévenir ou de guérir radicalement les détresses qu'ombrageait leur clocher. S'intéressant à la vie matérielle de leurs paroissiens pour s'intéresser ensuite d'autant plus à leurs consciences, ils

1. Restif de la Bretonne, *La Vie de mon père*, II, p. 170. Neufchâtel, 1788.)

2. Restif de la Bretonne, *op. cit.*, II, p. 178-180. — Le curé de Courgis intéressait ses paroissiens même à la vie de la paroisse, il les priait de faire aux pauvres une instruction d'une ou deux heures par semaine. « Si on lui demande à quoi sert l'instruction à des gens si pauvres, il répond : « A leur donner le plus doux des plaisirs, celui de connaître et d'exercer l'intelligence » (p 175). — Tous ces mêmes détails sont répétés par Restif dans son autre ouvrage : *l'École des pères*, I, p. 279 et suiv.

considéraient que, dans leur paroisse, il n'y avait pas seulement des vocations célestes à préparer, mais des énergies terrestres à exploiter, et qu'ils avaient, comme curés, quelque droit et quelque compétence pour aménager et pour offrir aux braves gens une honnête façon de gagner leur pain à la sueur de leur front. N'étaient-ils pas, après tout, les représentants de cette Providence qui a livré au travail de l'homme la terre et les forces naturelles ? Confiants dans cette pensée, ils sanctionnaient, dans les limites de leur village, les intentions providentielles : à leur voix, la terre cessait d'être une marâtre, l'espoir qu'on plaçait dans la vente des récoltes cessait d'être une déception, le chômage des bras trouvait un terme, et cessait d'opposer aux paroles du Dieu créateur : « Tu mangeras ton pain », un irrespectueux et cruel démenti.

M. Albert Babeau, naguère, pour écrire son précieux volume sur la *Vie rurale dans l'ancienne France* [1], dépouilla les *Éphémérides du citoyen* que publiait peu de temps avant la Révolution l'économiste Dupont de Nemours : chemin faisant, il y nota nombre d'anecdotes sur l'influence civilisatrice qu'exerçaient, au fond de leurs villages, certains prêtres d'intelligence et de vertu. Au hasard de ces anecdotes, voici se dessiner devant nous certaines physionomies de curés défricheurs, et d'autres, non moins inédites, de curés qui s'improvisent contremaîtres d'industrie [2]. A Saint-Victor-de-Chrétienville, près de Bernay, le curé, en arrivant, trouva plus de quatre-vingts habitants qui mendiaient : alors, donnant aux filles des rouets et du chanvre, et plaçant les garçons en apprentissage chez des ouvriers tisserands qu'il fit venir dans sa paroisse, il créa un

1. Paris, Perrin, 2e édit. 1885.
2. Babeau, *op. cit.*, p. 366-370.

véritable tissage : lorsque les gens de Saint-Victor demandaient à Dieu le pain de chaque jour, ils savaient que, grâce au pasteur, leur souhait serait exaucé. A Saint-Gilles, dans le pays de Caux, c'est par l'initiative du presbytère que des ateliers s'ouvraient, l'hiver durant, pour les populations inoccupées. Le curé de Colombe en Dauphiné introduisait dans son village l'industrie de la toile d'ortie et du tissage de la laine. Dans des pays plus reculés, où la production industrielle ne pouvait trouver aucun débouché, on voyait la chaire et le confessionnal transformer des maraudeurs en cultivateurs. Au Crest, en Auvergne, le curé faisait des avances aux paysans pour le défrichement du sol et pour acheter des outils et des bestiaux ; à Bardos, dans le pays de Labour, la même voix sacerdotale qui rappelait aux paroissiens la nécessité de travailler à la sueur de leur front leur annonçait qu'avec l'appui de l'État deux mille arpents de terre inculte étaient désormais à la disposition des défricheurs ; à Auribeau, dans les Alpes, un vieux prêtre presque octogénaire dont on ne parlait que comme d'un patriarche organisait la récolte des fraises et leur vente sur le marché de Grasse, et les paysans qui jusque-là vivaient de rapine devenaient rapidement, suivant les termes d'un témoin oculaire, « bons, sages, frères et riches ». L'idée d'instituer des prix d'agriculture et des prix d'élevage séduisait le curé de Saint-Denis-sur-Sarthon, dans le Perche ; et il la réalisait. « Je connais plusieurs curés de campagne, écrit Mercier dans son livre : *Mon bonnet de nuit*, qui, malgré l'extrême médiocrité de leur prébende, trouvent le moyen de faire infiniment plus de bien que des millionnaires même généreux : leur charité, industrieuse, fait créer mille ressources [1]. »

1. Mercier. *Mon bonnet de nuit*, I p. 204. (Neufchâtel, 1784.)

parlent comme le scribe royal : en Champagne, par exemple, on demande, dans plusieurs paroisses, l'amélioration du sort des curés « qui portent le poids du jour, de la chaleur, et sont sans cesse occupés des besoins spirituels de leurs paroissiens » ; on les traite de « vigilants, d'infatigables », on réclame à leur profit les revenus dont jouissent de « pieux fainéants » dans les stalles de certains chapitres ou de certains couvents. De Champagne, passez en Armagnac : un correspondant de l'abbé Grégoire témoigne que « les paysans avaient pour leurs prêtres un respect au-dessus de toute expression, que leurs curés étaient leurs dieux [1]. » L'amour des populations et la gratitude qu'il était permis d'attendre d'elles donnaient à certains prêtres ruraux confiance en leur force : pour n'avoir voulu qu'être bons, ils se sentaient puissants [2].

Aussi lorsque, en 1789, la Constituante supprima les dîmes, un de ces curés entreprenants, que nous mentionnions tout à l'heure, sauta prestement sur sa plume et griffonna, à l'adresse de l'illustre assemblée, une lettre qu'on vient d'exhumer des archives : écrite au lendemain du jour où l'Église de l'ancien régime avait expiré, il semble que cette lettre soit comme un témoignage qu'elle se rend à elle-même au sujet du bien qu'elle avait voulu faire

1. Babeau. *La vie rurale*, p. 592. Il convient d'ajouter qu'en d'autres contrées l'influence du curé avait diminué au XVIII[e] siècle ; c'est surtout par des monographies semblables à l'excellent livre de M. Aulagne sur le diocèse de Limoges au XVII[e] siècle (Paris, Champion, 1905) et au livre capital du cardinal Mathieu sur l'ancien régime en Lorraine (Paris, Champion, 1907) qu'on pourrait se faire une exacte idée d'ensemble.

2. Tel ce René Vallée, curé de Pithienville dans l'Eure, qui, quatre ans avant de mourir sur l'échafaud martyr de sa fidélité à Rome, fut élu, par ses paroissiens mêmes, premier maire de Pithienville. (Chanoine Langlois, *René Vallée, dernier curé et premier maire de Pithienville*, p. 23. Evreux, Guillemare, 1907.)

et du bien qu'elle avait fait. L'auteur signe : « Coulombet, curé de Saint-Denis, près Alençon »; il date son message du 28 octobre 1789[1].

« Vous faites, Messeigneurs, dit-il aux députés, le plus grand mal possible dans nos paroisses.

« Si, cet hiver, je vous envoyais 1.200 de mes pauvres demander à l'Assemblée nationale du pain, du grain pour ensemencer leurs terres, de la paille pour nourrir leurs vaches, de l'argent pour aider à payer les labours, des bouillons, du vin pour les malades, du linge, des remèdes, un médecin, un chirurgien, de la paille pour leurs lits, des maîtres et maîtresses d'école pour leurs enfants, comment vous en expliqueriez-vous?

« Je connais des curés qui ont prêté pour 1.200 livres d'orge pour aider les pauvres à ensemencer leurs terres, qui ont acheté des chanvres pour occuper les femmes et les filles, qui, pendant toute l'année, depuis le mois de décembre, ont distribué de la farine et du pain...

« Nos paroissiens vous diront : En payant la dîme à messieurs nos curés, nous étions contents, c'était un impôt qui ne nous était point onéreux, et nous étions assurés dans nos besoins de trouver au presbytère des secours ; nous en voilà privés.

« Tel curé donnait des prix d'agriculture, et il faisait les labours des pauvres, etc.

« Que messieurs vos orateurs viennent ici et ailleurs. Ils connaîtront les inconséquences de leurs beaux projets en spéculation...

« Il y avait des abus dans la perception des dîmes, parce qu'il était injuste que des décimateurs sans fonctions en enlevassent la plus grande partie sans y faire aucun bien. C'est là ce qu'il fallait réformer et ne point aller au delà. »

Mais il était de l'essence même de la Révolution « d'aller au delà » : par un vote irrévocable, le système d'institutions traditionnelles qui encadrait et

1. *Révolution Française*, 14 janvier 1906, p. 49-52.

soutenait l'existence matérielle de l'Église de France avait été condamné ; une suppression radicale châtia les abus nombreux que ce système entraînait ; et dans ces voies originales de l'action économique et sociale, où certains membres du clergé s'étaient engagés, la Révolution, tout net et tout court, les arrêta pour un temps [1].

IV

On croit parfois que le XIXe siècle, en reléguant le prêtre à la sacristie, en diminuant avec une jalousie systématique les occasions de contact entre le clergé catholique et la société laïque, en accusant complaisamment l'Église de se mêler de ce qui ne la regardait point, ne fit qu'adopter et sanctionner les idées philosophiques du siècle antérieur. La réalité est plus complexe. Diderot, sans doute, dans l'un de ses petits écrits, appelle le jour où les prêtres « seront dans un état de médiocrité ou d'indigence qui les rende aussi vils qu'ils sont inutiles [2] » ; mais Diderot n'est à cet égard qu'une exception. Les philosophes, en général, souhaitent et réclament pour le prêtre un certain rôle social. Leurs yeux se mouillent, parfois, et leur voix s'émeut, lorsqu'ils dessinent la silhouette du « bon curé » de leurs rêves.

Un curé, pour Jean-Jacques, c'est un « ministre de bonté ». Le vicaire Savoyard, au livre IV de l'*Émile*, raconte qu'il a longtemps ambitionné l'hon-

1. En quel sens et dans quelle mesure les cahiers des curés souhaitaient une réforme des dîmes, c'est ce qu'on peut voir dans Léon de Poncins, *les Cahiers de 89 ou les vrais principes libéraux*, p. 181-182. (Paris, Didier, 1866.)

2. Diderot, *Discours d'un philosophe à un roi*, édit. Garnier, IV, p. 33-36.

neur d'être curé et qu'il ne trouve rien de si beau. « Oh ! dit-il, si jamais, dans nos montagnes, j'avais quelque pauvre cure de bonnes gens à desservir ! je serais heureux, car il me semble que je ferais le bonheur de mes paroissiens. Je ne les rendrais pas riches, mais je partagerais leur pauvreté, j'en ôterais la flétrissure et le mépris plus insupportable que l'indigence. Je leur ferais aimer la concorde et l'égalité, qui chassent souvent la misère, et la font toujours supporter. Quand ils verraient que je ne serais en rien mieux qu'eux, et que pourtant je vivrais content, ils apprendraient à se consoler de leur sort et à vivre contents comme moi. » L'idéal du vicaire a quelque chose en somme d'assez bourgeois : il suppose des paroissiens qui jouissent d'une toute petite aisance et leur recommande d'assaisonner d'un fatalisme résigné la médiocrité de leur vie. Le vicaire Savoyard n'annoncera jamais le christianisme comme une religion de progrès social, et n'attachera jamais à l'enseignement de la morale chrétienne des revendications sociales. Il suffit à Jean-Jacques d'être lui-même révolutionnaire, les curés que son imagination met au monde sont des curés conservateurs.

Voltaire, tout Voltaire qu'il soit, aime trouver sous la soutane une activité plus entreprenante. Les prêtres tels qu'il les veut seraient, en matière de dogme, très insouciants et très dédaigneux ; ils parleraient toujours de morale, jamais de controverse, n'excommunieraient personne, ne demanderaient point à leurs pénitents d'entrer dans un luxe de détails gênants, aimeraient le théâtre et ne s'en cacheraient point, et s'opposeraient, enfin, à ce qu'aux jours de fête le travail des champs fût trop paresseusement suspendu. Ils sauraient assez de jurisprudence pour empêcher leurs paroissiens de se ruiner en procès ; ils posséderaient un peu de médecine, un peu d'agri-

Développez la théorie voltairienne ; livrez-la, pour qu'ils en tirent toutes les conclusions, à l'impérieux esprit d'aventure de certains bureaucrates : vous aboutirez, logiquement, au système joséphiste. Joseph II, dans ses Etats héréditaires d'Autriche, n'est pas hostile au rôle social du prêtre, pourvu que le prêtre agisse dans le sens imposé par l'État. Il fait donner aux clercs des leçons d'agriculture et d'économie politique. Dogme et culte, offices et pèlerinages, indulgences et dévotions subissent la disgrâce du joséphisme : on attend du prêtre, dans l'Autriche du XVIIIe siècle, ce que les Etats plus modernes attendent des instituteurs ou des conférenciers populaires ; et les sermons qu'on met sur ses lèvres, de par la volonté de l'empereur, se rapprochent assez exactement de nos cours d'adultes de l'époque contemporaine. Le prêtre se souciait avant tout, depuis dix-sept siècles de christianisme, de préparer les hommes au bonheur futur ; dans l'État joséphiste, il devient l'ouvrier du bonheur présent; on lui sait gré s'il considère que la prospérité des fermes et la prospérité des ateliers appartiennent à son ressort, s'il distribue de bons conseils de travail et de belles maximes de gérance, s'il se comporte, enfin, en parfait technicien du bien-être national.

jours effrayante, détruire enfin ces bruits populaires dont on ne connaît ni l'origine ni le but, et qui souvent s'opposent à toute amélioration ? Enseigner la saine morale, combattre la superstition et le fanatisme, ruiner de vieux préjugés, expliquer quelques-uns de ces phénomènes qui effraient l'ignorant et malheureux villageois, donner quelques notions d'histoire naturelle et d'agriculture, quel bien peut faire un bon curé de campagne !.. Les curés de campagne doivent être considérés comme les consolateurs nés du peuple... Mais il faudrait que ses conducteurs spirituels fussent mieux récompensés de leurs fonctions journalières, et qu'un revenu plus ample les mît au-dessus de toute dépendance de leurs ouailles. »

Les exigences des « philosophes » et du « despotisme éclairé » nous conduisent fort loin de la conception catholique du sacerdoce. Sont-ce des prêtres encore, que ces moralistes rationalistes comme l'Allemagne catholique en connut à la fin du XVIIIe siècle et dans la première moitié du XIXe, plus enclins à prêcher sur la température ou sur l'hygiène qu'à présenter au peuple la personne de Jésus, et plus prompts à célébrer les inventions nouvelles du progrès humain qu'à proposer aux âmes les sacrements, invention trop ancienne, apparemment, et trop exclusivement divine [1] ? Toute conception du sacerdoce sera dénaturée et comme fourvoyée, qui ne se référera pas, tout d'abord et avant tout, à la mission surnaturelle du prêtre, si admirablement définie, dans l'oraison funèbre du Père de Bourgoing, par la jeune éloquence de Bossuet.

« Les ministres de Jésus-Christ, dit-il, ont deux principales fonctions, ils doivent parler à Dieu, ils doivent parler aux peuples ; parler à Dieu par l'oraison, parler aux peuples fidèles par la prédication de l'Evangile. Prêtres qui êtes les anges du Dieu des armées, vous devez sans cesse monter et descendre, comme les anges que vit Jacob dans cette échelle mystique. Vous montez de la terre au ciel, lorsque vous unissez vos esprits à Dieu par les moyens de l'oraison ; vous descendez du ciel sur la terre, lorsque vous portez aux hommes ses ordres et sa parole. Montez donc et descendez sans cesse, c'est-à-dire priez et prêchez ; parlez à Dieu, parlez aux hommes, allez premièrement recevoir, et puis venez répandre les lumières ; allez puiser dans la source ; après, venez arroser la terre, et faire germer le fruit de vie. »

C'est dans ce va-et-vient de son âme et de ses

1. Voir Goyau, *L'Allemagne religieuse : Le catholicisme 1800-1848)*, I. p. 165. (Paris, Perrin, 1905, 3me édit.).

lèvres entre Dieu et l'homme, entre l'homme et Dieu, que le prêtre, parce que délégué de l'au-delà et non point parce que délégué de l'Etat, se sent appelé à exercer une mission sociale : la logique la lui impose et la tradition la lui montre.

V

La logique et la tradition ne sont pas toujours d'accord, mais s'il est une occasion dans laquelle elles parlent la même langue, c'est lorsqu'elles commandent au prêtre, de concert, le délicat apprentissage d'un certain rôle social. Chargé d'enseigner aux hommes le prix de la vie, il est naturel qu'il leur donne quelque raison de la trouver bonne, et qu'il disculpe Dieu de cette ironique cruauté qui consisterait à mettre des hommes sur terre en leur refusant la fécondité même de leur sueur. Chargé de répéter aux adultes qui peinent, aux enfants qui se préparent à peiner, le devoir qui s'impose à eux d'utiliser leur vie, et leur droit corrélatif d'avoir de quoi vivre, il est naturel qu'il les mette en mesure de remplir ce devoir et qu'il consacre ainsi l'efficacité de leur droit.

Dans la vie d'un vieux curé du XVIIe siècle, ouvrage qui eut en son temps quelque succès, nous trouvons ces lignes curieuses : « Surprenant un voleur, M. Roy, curé de Persé, le congédia doucement et l'excusa même en quelque sorte, en disant qu'il fallait sans doute que ce pauvre misérable ait été dans un grand besoin, pour en venir à cette extrémité, qui ne pouvait venir que de la dureté des hommes, qui faute de compatir à la misère des pauvres, leur donnent occasion de s'abandonner à cette manière de désespoir, et de les contraindre ainsi comme par force à dérober. En effet, que l'on demande à un pauvre,

qui se trouve en quelque sorte absorbé dans la nécessité et le besoin, pourquoi il a commis ce larcin, il répondra, comme Saül répondit à Samuel : *necessitate compulsus* [1]. » M. Roy prolongeait la stricte tradition catholique : le septième commandement, qui scelle les prérogatives de la propriété, ne s'insurge point contre ce que la théologie morale appelle « la prise par nécessité [2] »; et bien plutôt pourrait-on dire que le cinquième commandement, qui prohibe le suicide, défend à un être humain de se laisser mourir et qu'il suggère, en conséquence, certains expédients suprêmes contre la faim. Les prêtres ruraux du XVIIIe siècle, dont nous avons cité les entreprises sociales, estimaient à leur tour qu'avant de chercher à moraliser les demi-sauvages qui parfois formaient leur troupeau, il convenait de les replacer dans les conditions normales de toute vie humaine, telles que d'après la *Genèse* les édicta la Providence, et qu'il convenait de leur assurer, en accomplissement des promesses de la *Genèse*, le travail qui gagne le pain, le pain qui rémunère le travail. En faisant besogne d'économistes pour mieux remplir, ensuite, leur mission moralisatrice, ces curés agissaient sagement ; ils comprenaient que parfois on ne peut s'être occupé sérieusement des âmes qu'après s'être occupé sérieusement des bras qui s'impatientent et des bouches qui crient famine.

Au surplus, par une telle activité, ils continuaient les exemples que multiplie, au regard du chercheur,

1. *Vie de M. Roy, curé de Persé, proche Tonnerre, diocèse de Langres*, 2e édit., p. 104. Troyes, Jacques Febvre, 1702.

2. Sur la théorie théologique de la « prise par nécessité » à travers l'histoire, il faut lire, dans la *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1873, XXXIV, p. 326-341, une savante étude de M. Paul Viollet, suggérée par un arrêt d'acquittement que rendait en 1280 l'abbé de Saint-Germain-des-Prés en faveur d'un pauvre qui avait volé de la viande. (Cf. Paul Viollet, *Le Siècle*, 24 mars 1898.)

la primitive tradition chrétienne. L'Église naissante était une institution de bienfaisance en même temps qu'une messagère de salut ; saint Ignace d'Antioche décernait à la communauté romaine la plus enviable des préséances en l'appelant la présidente de la charité. L'Eglise naissante subvenait aux misères de la terre, non seulement par des consolations, mais par des remèdes ; le volume consacré par M. Lallemand à la charité durant les neuf premiers siècles [1] nous prodigue à cet égard les détails et les leçons. Que le prêtre approfondisse la théologie ou bien qu'il feuillette l'histoire, il est convié, par l'une ou par l'autre, à « montrer qu'il s'intéresse autant que personne au bien public dans la paroisse, à y faire preuve de sollicitude éclairée, de dévouement effectif, même sur le terrain des choses d'ordre temporel, à agir sur les populations, non seulement par son ministère officiel à l'église et dans les questions religieuses proprement dites, mais en s'immisçant avec bonté, avec cordialité et intelligence, à toute leur vie [2]. »

1. Lallemand, *Histoire de la charité*, t. II. Paris, Picard, 1903. Cf. dans la *Revue du christianisme social*, 1906, II, p. 121-136 et 188-206, les articles de M. Harnack sur la charité dans la primitive communauté chrétienne.

2. C'est au livre de M. l'abbé Planus, *Le Prêtre, conférences ecclésiastiques*, III, p. 286-287, Paris, Poussielgue, 1899, que ces lignes sont empruntées. Le vicaire général d'Autun continue : « Nous sommes devenus des êtres énigmatiques, obstinés à rendre un genre de services dont on ne se soucie plus, incapables de rendre ceux qu'on apprécie et dont on a besoin. C'est ce préjugé désolant qu'il faudrait combattre. C'est le retour à la croyance et aux pratiques chrétiennes délaissées qu'il faudrait ménager en prouvant que, si nous les plaçons au premier rang de nos préoccupations, si nous en faisons le premier objet de notre zèle et de notre prosélytisme comme c'est notre devoir, nous ne refusons point pour cela de nous dépenser à tout ce qui peut être l'avantage humain terrestre, immédiatement visible et tangible de ceux à qui nous sommes en

VI

Cette conception, tout ensemble surnaturelle et sociale, du rôle du sacerdoce, s'est épanouie, vers la fin de l'ancien régime, dans un petit livre qui nous semble mériter d'être tiré de l'ombre.

Il s'intitulait : le *Modèle des pasteurs ou précis de la vie de M. de Sernin, curé d'un village dans le diocèse de T...*, et portait le millésime de 1779.

L'auteur eut un rôle historique supérieur au nom qu'il a laissé. Picot de Clorivière (ainsi s'appelait-il), jésuite en sa jeunesse, puis curé de Paramé, devait, en 1814, à la chute de ce premier Empire qui l'avait emprisonné pour complot, présider à la restauration des Jésuites en France. Jésuite de la veille et jésuite du surlendemain, il eut la pensée, dans les premières années du règne de Louis XVI, de tracer aux curés de campagne un vrai programme d'action sociale. « Plusieurs personnes, écrivait-il en sa préface, m'ont souvent demandé si M. de Sernin avait existé jamais, et tel que je le peins. Je ne leur ai jamais répondu positivement. En le faisant connaître plus

voyés. » Lorsque Mgr Delamaire, coadjuteur de Cambrai, souhaitait naguère « que le peuple, les ouvriers, trouvassent partout leurs prêtres, dans les ligues agraires et commerciales, dans les syndicats de tout nom, dans les coopératives et dans les banques de crédit populaire », il ne réclamait, en définitive, que la réalisation par le prêtre du message social de l'Évangile : voir la brochure du P. H.-J. Leroy : *Le clergé et les œuvres sociales* (collection de l'*Action populaire*, 3e série, n° 67) : elle est une étude très pondérée des raisons qui dictent au clergé l'action sociale et des objections que vainement on essaie d'opposer à cette action ; et lire, aussi, la série de monographies publiées par l'*Action Populaire* sous le titre : *Prêtres de France* (Paris, Lecoffre, 1906).

particulièrement, je manquerais au respect dû à la mémoire d'un homme dont la première vertu était la modestie, s'il a existé; en avouant ce livre pour un ouvrage d'imagination, j'affaiblirais peut-être, pour bien des gens, l'intérêt, et par cela je rendrais l'ouvrage moins utile. »

En fait, à ce que nous apprend le P. Terrien, biographe de Clorivière [1], il s'agissait d'une fiction; elle faisait honneur, telle quelle, à l'esprit d'observation de l'auteur, non moins qu'à son zèle. Nous avons là, dans ce petit volume du XVIIIe siècle, l'équivalent de ce que furent, pour la fin du XIXe, les *Lettres d'un curé de campagne*, d'Yves le Querdec: Pierre-Joseph Picot de Clorivière, fondateur des sociétés du Sacré-Cœur de Jésus et du Saint-Cœur de Marie, premier organisateur, en France, de la Société de Jésus restaurée, nous apparaît comme le précurseur de M. George Fonsegrive.

M. de Sernin, car c'est le nom de son héros, était réputé si remarquable, dès sa jeunesse, qu'il reçut les ordres sans examen; et l'évêque ne songeait qu'à se l'attacher, comme un brillant collaborateur. Mais le jeune prêtre avait une idée : c'était de vivre dans une cure de campagne, bien lointaine, bien méprisée, bien médiocre. On fit de lui un vicaire, pour commencer. Le curé près duquel il fut placé se contentait de remplir les fonctions extérieures de son ministère, et de tirer un bon revenu de sa mense. Les innovations de M. de Sernin bouleversèrent la paroisse : il convertit d'abord les fidèles, et puis, avec l'aide de Dieu, le pasteur lui-même. Grièvement blessé dans un accident de voiture, le curé convoqua tous ses confrères autour de son lit, leur dit son repentir pour la disette de son zèle, et leur fit l'éloge

1. Jacques Terrien, *Histoire du R. P. de Clorivière de la Compagnie de Jésus* (Paris, Delavoie, 1901), p. 223.

de son vicaire comme d'un modèle; et puis, remis sur pied, il sauta dans sa chaire et, prenant à témoin tous ses paroissiens : « C'est à mon vicaire, leur dit-il, à cet homme pieux et zélé, que je dois mon changement et le vôtre. » Peu de temps après ces conversions, M. de Sernin fut à son tour nommé curé.

Il avait demandé, comme grâce, une paroisse de campagne, la plus vilaine du diocèse : il l'obtint. C'était un village de braconniers miséreux, véritables brutes. Tout était délabré dans ce pays perdu, le presbytère et l'église, les estomacs et les consciences. On vivait à sept lieues de toute habitation. Des vieillards à demi nus racontaient au curé que la terre était maudite, que le village était condamné à la faim. Jeunes et vieux, hommes et femmes, ils « avaient tous les défauts que traîne après soi la misère. » D'aller à l'église, ils n'en avaient cure : ils craignaient toujours que le curé ne fût d'accord avec la justice, et qu'au seuil du lieu saint, en souvenir de l'un des nombreux délits par lesquels ils entretenaient leur vie, la maréchaussée ne les vînt cueillir.

M. de Sernin, très crânement, aborda le problème de leur relèvement. A ses frais, il fournit à trois gars des outils, des semences, et un peu d'argent : l'effet moral fut rapide, miraculeux ; leur labeur purifiait leurs âmes. Alors, fort de cet exemple, il s'en fut voir l'intendant, criant famine pour ses ouailles. L'intendant aussitôt lui répondit qu'en haut lieu ses ouailles étaient mal notées ; elles lui furent représentées comme « une peuplade féroce, incorrigible, contre qui on n'attendait que le moment de sévir dans la plus extrême rigueur, » et l'intendant ajouta qu' « à peine y trouverait-on trois honnêtes gens à qui on pût faire grâce. » Il restait donc à M. de Sernin, comme perspective, la fonction d'aumônier au pied d'un gibet, auquel la presque unanimité de ses paroissiens semblaient destinés. Il renouvela sa visite,

insista, et montra sans doute tant d'éloquence, que le roi fit accorder à ce pauvre village de l'argent, des bestiaux, des semences, et l'exemption d'impôt pendant cinq ans. Le lendemain, M. de Sernin, rentré chez lui, convoqua les paysans à l'église. La nouvelle du cadeau royal provoqua d'indescriptibles scènes de joie. « Là, c'était un père qui élevait son enfant, le serrait contre sa poitrine, en lui disant d'un ton de voix à percer l'âme : « Tu ne mourras « pas comme ton frère; nous aurons du pain »; là, un fils se jetait sur son père vieux et infirme : « Je « ne vous abandonnerai plus ! Vous ne craindrez plus « pour moi, n'ayez plus de chagrin. » Dès le lendemain, tous les paroissiens de M. de Sernin portèrent leurs fusils au presbytère : l'époque du braconnage était close.

Représentant de Dieu, il avait ramené dans sa paroisse le don de Dieu, ce « pain quotidien » que la prière quotidienne réclame. Cela fait, il profita de son ascendant pour rappeler à ces pauvres gens le devoir d'assister aux offices ; et durant la semaine, il s'en allait, de chaumière en chaumière, leur porter à domicile l'instruction. Le sol se fécondait en même temps que les âmes. « Dans l'espace d'un an, dit Picot de Clorivière, on vit une terre horrible par sa stérilité et les habitants féroces qu'elle portait, se changer en une contrée riante et fertile, peuplée d'hommes laborieux et vertueux. » La première moisson fut saluée par une naïve allégresse : les grands pleuraient, les petits pleuraient : à jamais on aurait du pain ! Avec l'aide d'un bon maître d'école appelé par M. de Sernin, « les bonnes mœurs, onze ans plus tard, régnaient universellement dans la paroisse »; et quand d'aventure les gens se disputaient, M. de Sernin, formant avec six vieillards une cour de justice, les réconciliait.

Le dimanche, « les vieillards et les mères, assem-

blés sous l'ombre des ormes, applaudissaient » aux parties de courses que M. de Sernin organisait pour les jeunes gens. L'été, quand il pleuvait, c'est dans une grange qu'il les rassemblait, et il leur apprenait à tirer de l'arc. Les « patronages » fonctionnaient à leur façon dans cette paroisse hier sauvage; et les âmes bientôt furent si assidues auprès de Dieu, que M. de Sernin dut réclamer un vicaire. Entre lui et ce vicaire, il « établit une égalité parfaite: il n'entreprenait rien sans le consulter et veillait à tous ses besoins avec une attention scrupuleuse : bien différent de tant d'autres curés qui, loin d'avoir pour leur vicaire les égards les plus communs d'honnêteté et de décence, les traitent souvent avec une dureté avilissante pour le ministère. »

Ainsi s'organisait, avec une merveilleuse opportunité, la paroisse du bon M. de Sernin. Il passait sa nuit, souvent, à prier et à méditer dans l'église : c'était un moyen de sauver les âmes, et cela servait aussi, parfois, à surprendre les voleurs, à les arrêter, à les convertir, à faire de l'un d'eux, surpris en flagrant délit, un honnête et pieux Frère chartreux. Des villages voisins, on venait consulter M. de Sernin ; à son tour, il prenait le chemin de la ville pour aller visiter les prisonniers. Il les trouvait très mal traités, et écrivait à l'intendant de fort belles lettres sur le régime des prisons. « Un article, insistait-il, sur lequel il me paraît bien important de ne jamais se relâcher, est celui de l'instruction. On a bientôt fait de condamner un malheureux, comme coupable d'avoir violé ses devoirs ; mais les connaissait-il ses devoirs? » La mort de M. de Sernin fut à l'avenant de sa vie, et le censeur de la librairie, en permettant à Picot de Clorivière d'imprimer la vie de M. de Sernin, déclara cet ouvrage « propre à entretenir dans l'ordre respectable des curés ce zèle pour le salut et le bonheur des peuples, qui le rend si précieux à

l'Église et à l'État. » Picot de Clorivière joignit à cette jolie fiction une série de lettres, fictives aussi, dans lesquelles M. de Sernin était censé raconter personnellement comment il avait transformé en une vertueuse Salente un pays naguère disgracié. « C'était surtout la classe du peuple que M. de Sernin avait toujours en vue », expliquait l'édifiant biographe, en une phrase qui résume parfaitement l'esprit du livre ; et laissant encore la parole à M. de Sernin lui-même, il lui prêtait ces propos: « La plus grande partie des maux qui affligent la société ont pour cause, presque nécessaire, la malheureuse situation du peuple. Le défaut d'instruction, l'abandon dans lequel on laisse le peuple, voilà les sources de tous les défauts auxquels il paraît si fortement enclin. Quelle idée peut-il avoir de ses devoirs, quand il voit que les autres hommes n'en remplissent aucun envers lui ? »

C'est ainsi que, par la voix du P. de Clorivière, dix ans avant la prise de la Bastille, M. de Sernin, curé de campagne, rappelait la créance sociale du peuple et le caractère impérieux de cette créance.

Mettez une cure au concours devant un jury de philanthropes : deux candidats sont en présence ; l'un, le vicaire Savoyard, avec son philosophique programme de confortable résignation; l'autre, M. de Sernin, avec sa connaissance des détresses vraies et son apostolique programme d'action pratique : le vicaire Savoyard serait certainement battu par M. de Sernin, et, de ces deux candidats, le curé présenté par le Jésuite apparaîtrait comme le vrai civilisateur. Quant à l'autre type de pasteur, éduqué par Voltaire, intronisé par Joseph II, il pouvait en quelque mesure, sans doute, prolonger l'influence du sacerdoce à travers les masses ; mais, ne nous y trompons point, cette prolongation ne devait avoir qu'un temps ; on allait découvrir bientôt que beaucoup des attribu-

tions dont ce pasteur était investi pour le plus grand bien de la culture populaire seraient peut-être exercées, d'une façon plus « philosophique », plus « scientifique », plus « rationnelle », en tout cas plus « laïque », par l'instituteur primaire ; il n'était pas jusqu'à la morale qui, au nom d'un certain idéal de « culture », ne fût destinée à émigrer bientôt de l'église dans l'enceinte du temple « laïque », dans l'enceinte de l'école.

Isolées de la révélation, les théories sur la mission sociale du prêtre n'accordent au prêtre qu'une prérogative éphémère ; rattachées à la révélation et à ce qu'il y a de plus profond et de plus mystique dans l'idéal sacerdotal, elles fondent pour toujours, au contraire, et justifient d'une irréfutable façon, le droit et le devoir qu'a le prêtre d' « aller au peuple », selon l'expression, d'ailleurs peu satisfaisante, que les dix dernières années ont mise à la mode. C'est l'honneur du P. Picot de Clorivière d'avoir, à la fin du XVIII[e] siècle, d'un trait audacieux mais sûr, esquissé un admirable type de prêtre rural, dont l'étude, encore aujourd'hui, nous peut éclairer très opportunément sur le rôle économique et social dévolu au clergé des campagnes.

III

LES ORIGINES POPULAIRES DU CONCORDAT [1]

On a beaucoup écrit sur le Concordat.De M. d'Haus sonville à M. Boulay de la Meurthe, du P. Rinieri au cardinal Mathieu, de M. l'abbé Sevestre au P. Baudrillart, l'on s'est mis à la piste des multiples personnages, négociateurs de carrière ou négociateurs d'occasion, qui travaillèrent à rasseoir l'Église de France : l'histoire diplomatique du Concordat est bien près d'être achevée. Mais une autre histoire restait à faire. Avant d'être élaboré près des tapis verts ou dans les coulisses politiques, le Concordat fut voulu, exigé, rendu nécessaire par le vœu d'un peuple. On avait dit à ce peuple, sous le régime révolutionnaire, qu'il avait enfin le droit de parler ; et bien que le bourreau fût là, toujours prêt à clore les lèvres gênantes, ce peuple avait senti qu'il y avait quelque chose de changé ; que, sans être dupe du verbiage dont on l'abreuvait, il pouvait du moins aspirer à jouer un rôle dans sa propre histoire, à aiguiller ses propres destinées ; et qu'enfin l'opinion, qui jadis était élite, s'était faite masse. Or, le premier usage que cette opinion fit d'elle-même fut de récla-

1. Abbé Sicard, *Les Évêques pendant la Révolution*, t. III : *De l'Exil au Concordat*. Paris, Lecoffre, 1903.

mer la restauration d'un culte régulier, la réédification d'un établissement ecclésiastique sérieux ; et ce pour quoi fermentait cette masse, toute chaotique encore, c'était pour avoir où s'agenouiller, où se confesser, où prier. La genèse du Concordat dans la conscience française, ainsi pourrait s'intituler l'ouvrage de M. l'abbé Sicard.

Nous tenant à l'écart des conseils de l'État et des conseils de l'Église, nous nous mettons aux écoutes du peuple, comme Napoléon, par une attention de génie, s'y mit lui-même. A la faveur d'une telle audience, nous commençons à voir autre chose, dans le Concordat, qu'un compromis un peu factice entre deux puissances qui semblent concevoir l'entente et la paix comme une organisation de la défiance réciproque. Nous y saluons le couronnement d'un vaste désir national ; la sanction légale de l'attachement d'un pays à une foi ; l'adaptation de certaines exigences, issues de la tradition, à certaines circonstances issues de la Révolution ; la tentative, aujourd'hui centenaire, que fit une âme indestructible pour s'incarner en un corps nouveau. Nous assistons à la génération spontanée du Concordat : c'est le grand attrait de ce livre, — sans vouloir parler ici de l'intérêt singulièrement puissant qui s'y viendrait ajouter si l'on affrontait le risque de travestir l'histoire en voulant en tirer une sorte de leçon de choses pour la politique contemporaine. Mais nous ne solliciterons point M. l'abbé Sicard à intervenir parmi nos débats de l'heure présente : ses pages sereines méritent une mention sereine ; et de voir s'épanouir sous nos yeux, en plusieurs années de vie intense, cette religiosité populaire qu'avaient cruellement mortifiée la Législative et la Convention, c'est un spectacle assez inédit et d'une assez haute portée pour que nous nous fassions sincèrement, et sans furtive arrière-pensée, les contemporains de l'époque où nous

reporte M. l'abbé Sicard,— de l'époque où le vieux siècle n'avait pas encore un an, où même il n'était pas encore né.

L'Église de France n'était pas seulement décimée par la guillotine ; elle était, aussi, divisée contre elle-même. Le très petit nombre d'évêques qui étaient demeurés sur la terre natale envisageaient et jugeaient les nouveautés d'un autre œil et avec un autre esprit que ne le faisaient leurs collègues réfugiés à l'étranger. Ce qu'il y a d'« impie» dans l'exil, pour reprendre le mot du poète, c'est que d'ordinaire, quand le fugitif prend congé de sa patrie, sa montre s'arrête ; le temps marche, l'exil dure, et toujours sa montre est arrêtée ; et je ne sais quelle rouille parasite, installée dans les rouages, empêchera peut-être de la remonter au retour. Exiler un homme de ce point de l'espace qui s'appelle une patrie, c'est, en quelque façon, l'exiler de ce moment de la durée qui s'appelle le lendemain ou le surlendemain ; c'est le mettre en retard sur sa génération, et c'est l'immobiliser à distance des grands courants de la vie. Ainsi advint-il à l'épiscopat émigré.

La France, pour ces prélats, se confondait avec le roi : la tradition religieuse et la tradition politique avaient été victimes de la même tourmente ; l'une et l'autre, associées en une commune détresse, ne devaient-elles pas être associées en un commun relèvement ? Aussi vit-on, sous la Législative, la majorité des prélats exilés se déclarer hostiles au « serment de liberté et d'égalité », et juger en termes très sévères les ecclésiastiques demeurés en France qui condescendaient à le prêter. Sous la Convention, ils interdirent, pareillement, le serment de soumission aux lois de la République, et allèrent jusqu'à prétendre qu'une lettre de Pie VI, qui semblait autoriser ce serment, n'était pas authentique. Sous le Consulat, la promesse de fidélité à la constitution

de l'an VII fit à plusieurs d'entre eux l'effet d'un péché contre Dieu en même temps que contre le roi.

Des avocats surgissaient, cependant, pour attester qu'en conscience ces engagements successifs pouvaient être prêtés ; ils s'appelaient Émery, supérieur général de Saint-Sulpice ; de Bausset, évêque d'Alais ; La Luzerne, évêque de Langres. « La liberté politique, disait sous la Législative M. Émery, n'est autre chose que cet état où l'on dépend de la loi, et où l'on n'est point gouverné par des volontés arbitraires. On ne peut entendre autre chose par égalité que la répartition des impôts entre les citoyens sans aucun privilège, l'admissibilité à tous les emplois et à toutes les dignités. Un tel serment n'a aucun trait à la religion ; il semble même qu'on pourrait le prêter dans un État purement monarchique [1]. » « Les hommes éclairés, expliquait Bausset sous la Convention, ont eu constamment la sagesse de ne point chercher à soulever le voile qui couvre l'origine des gouvernements, et, par une espèce de consentement tacite, ils n'ont jamais cessé de professer que la première de toutes les lois était de se soumettre à l'*ordre établi*, soit qu'on l'approuve, soit qu'on ne l'approuve pas... Lorsqu'un gouvernement est reconnu par la plus grande partie des gouvernements, lorsqu'il traite avec eux et avec ses ennemis mêmes comme *puissance*, lorsqu'une autorité est reconnue dans les actes extérieurs par l'universalité ou la grande majorité des citoyens, en un mot, lorsqu'elle a toute l'action qui caractérise les véritables effets de la souveraineté, la notoriété d'un pareil fait suffit pour déterminer la soumission qu'elle exige [2]. » « Il faut observer, écrivait sous le Directoire de Belloy, évêque de Marseille, que la religion est par

1. Sicard, *op. cit.*, III, p. 281-282.
2. Sicard, *op. cit.*, III, p. 303-305.

elle-même indifférente à la forme de gouvernement, ou royaliste ou républicain, c'est-à-dire qu'elle ne commande aucun des deux. Il faut également observer qu'un gouvernement ne pouvant être à la fois royaliste et républicain, l'adoption de l'un des deux est nécessairement le rejet de l'autre[1]. » Et de Belloy — c'était en 1797 — s'appuyait sur ces remarques pour engager son clergé à prêter le serment de « haine à la royauté ». « En supposant même, reprenait Bausset au sujet de la promesse de fidélité à la Constitution de l'an VII, que des considérations purement politiques puissent prévaloir sur la plus sacrée de toutes les obligations, celle qui attache essentiellement les prêtres à l'exercice de leur ministère, il faudrait au moins que ces opinions politiques fussent d'une nature si certaine, si évidente, si démontrée, qu'elles ne permissent ni le doute ni la discussion, et qu'elles commandassent impérieusement l'assentiment de l'esprit [1]. » Ainsi parlait Bausset, le propre biographe de Bossuet : en ces matières politiques où l'évêque de Meaux introduisait l'Ecriture Sainte, il faisait s'insinuer, lui, une sorte de doute méthodique.

D'une part, les théologiens et prélats intransigeants, imbus de cette idée que l'Église est par essence une école de respect à l'endroit des pouvoirs légitimes, perpétuaient une solidarité assez étroite entre la cause de l'autel et la cause du trône; d'autre part, Émery, La Luzerne, Belloy, Bausset, représentaient cet esprit d'adaptation par lequel l'Église s'encadre, avec une harmonieuse souplesse, dans les divers régimes politiques et sociaux. Entre les uns et les autres, ce n'était point le conflit de deux théologies : car, théologiquement parlant, les

1. Sicard, *op. cit.*, III, p. 338-339.
2. Sicard, *op. cit.*, III, p. 348.

uns et les autres raisonnaient avec correction. Ils étaient en désaccord, en fait, sur la façon d'interpréter le formidable soubresaut qui venait d'ébranler le monde ; et ce qui se débattait entre eux, sans que les uns ni les autres osassent formuler en termes aussi nets ce problème troublant, c'était de savoir si la Révolution était, oui ou non, un fait acquis.

S'il y avait un endroit en Europe où l'on ne pouvait, à cette question, répondre par un oui, cet endroit devait être la cour du futur Louis XVIII. On y considérait la doctrine politique de la légitimité comme si étroitement attachée au *Credo* chrétien, qu'on n'éprouvait aucune gêne à traiter les évêques en fourriers de la monarchie, et qu'on ne prenait aucunes formes oratoires pour la rédaction de leurs feuilles de route. Le roi fit à cet égard trois essais successifs. De Vérone, en mars 1796, il écrivit aux évêques pour leur proposer la formation d'un conseil de dix prélats dépositaires des pouvoirs de l'épiscopat, choisis par leurs collègues à la pluralité des suffrages, et chargés de « fixer l'opinion commune du clergé de France sur les matières les plus importantes au rétablissement de la religion, diriger les pasteurs de second ordre, solliciter la sanction du Saint-Siège aux principes qu'ils auraient arrêtés, et concerter avec le roi les mesures les plus propres à accélérer la restauration de l'autel et du trône [1]. » Cette proposition, qui eût subordonné l'Église de France à une sorte de Conseil des Dix, étranger à toute règle canonique, rencontra peu d'assentiments. Mais au début de l'année suivante, Louis XVIII, sans se lasser, réclama l'intervention des évêques pour la bonne composition des assemblées primaires : il leur fit demander, écrit M. Sicard, « d'envoyer

1. Sicard, *op. cit.*, III, p. 246.

des missionnaires dans leurs diocèses, comptant bien que ces apôtres de l'Évangile seraient en même temps les messagers de la royauté [1]. »

Certains zèles épiscopaux lui furent tout de suite pleinement acquis : le prétendant, se sentant encouragé, commença d'élaborer un plan beaucoup plus vaste. En octobre 1797, il créait lui-même, de sa propre autorité, un comité des Cinq, qui devait, à la façon du Comité des Dix naguère projeté, régir l'épiscopat. Les archevêques de Reims et de Toulouse, les évêques de Saint-Pol-de-Léon, Clermont et Boulogne, en étaient les membres. Dans la note qu'il leur adressait, Louis XVIII les investissait d'une « mission secrète et bien plutôt politique que religieuse » ; il leur demandait de choisir des prêtres sûrs pour en faire les « apôtres de la royauté », pour «soutenir, fortifier, diriger l'opinion» en faveur de la monarchie. « Je désire, écrivait-il, que les ecclésiastiques soutiennent parmi mes sujets l'esprit monarchique en même temps que l'esprit religieux, qu'ils les pénètrent de la connexion intime qui existe entre l'autel et le trône, et de la nécessité qu'ils ont l'un et l'autre de leur appui mutuel, qu'ils leur disent bien que l'Église catholique, sa discipline, sa hiérarchie, cet ordre merveilleux qui, pendant tant de siècles, l'ont conservée pure de toutes erreurs, ne se lie bien qu'à la monarchie et ne peut exister longtemps sans elle ; enfin, qu'ils leur démontrent que, comme sans la religion ils ne peuvent compter sur le bonheur dans l'autre vie, de même, sans la monarchie, ils n'en peuvent espérer aucun dans celle-ci [2]. »

C'était aller trop loin : la théologie, sur les lèvres mêmes des évêques les plus royalistes, allait s'in-

1. Sicard, *op. cit.*, III, p. 252.
2. Sicard, *op. cit.*, III, p. 255-256.

surger contre le roi. Les cinq prélats qu'il avait l'air de sacrer parmi les plus authentiques d'entre ses féaux se permirent de débrouiller, en leurs réponses, les confusions compromettantes auxquelles s'abandonnait la plume royale. « Il est de la plus grande importance, observait M. de Talleyrand-Périgord, archevêque de Reims, que les ministres de la religion aient une marche absolument isolée de tout intérêt temporel. L'autorité de la religion perdrait de son poids si l'on paraissait y mêler des vues politiques[1]. » « Il n'est pas possible, insistait M. Asseline, évêque de Boulogne, d'enseigner au peuple que la religion catholique ne se lie bien qu'à la monarchie et ne peut exister longtemps sans elle, parce que la vérité est que la religion catholique, depuis qu'elle est établie, s'est bien liée à des formes de gouvernement républicain et a subsisté longtemps avec elles[2]. » M. de la Marche, évêque de Saint-Pol-de-Léon, parlait exactement comme M. Asseline, et M. de Bonal, évêque de Clermont, écrivait que « le concours de deux missions, évangélique et royaliste, les anéantirait infailliblement toutes deux[3]. » Quant à M. de Fontange, archevêque de Toulouse, on ne constate dans les archives que son silence[4].

Ainsi les prélats dans lesquels Louis XVIII plaçait sa plus grande confiance, et qui d'ailleurs justifiaient cette confiance en prohibant ou en blâmant tout serment impliquant l'acceptation du nouvel état de choses, avaient néanmoins un mouvement de recul lorsque le roi leur demandait de mettre formellement l'Église à son service. Ils n'admettaient pas, eux royalistes et même serviteurs zélés et actifs du roi, qu'en

1. Sicard, *op. cit.*, III, p. 258.
2. Sicard, *op. cit.*, III, p. 259.
3. Sicard, *op. cit.*, III, p, 260-263.
4. Sicard, *op. cit.*, III, p. 263, n. 2.

1797, — quatre ans seulement, pourtant, après l'échafaud de la place du Trône, — on fit la théorie d'une Église royaliste ; il leur semblait qu'en se courbant sous une telle théorie leur mitre baissait d'altitude. Ils n'admettaient pas davantage, d'ailleurs, que les « soumissionnaires » appuyassent sur les constants principes de l'Église certaines maximes d'adhésion aux pouvoirs nouveaux : ce n'était plus leur mitre, alors, qui leur paraissait diminuée ; c'était leur blason qui leur paraissait terni. Gentilshommes trop scrupuleux pour oser accepter d'autres emblèmes que les fleurs de lis, et prêtres trop corrects, cependant, pour oser adjoindre au vieux *Credo* catholique un chapitre politique inédit, ils avaient plutôt, dans cette période de crise, une attitude qu'une doctrine, plutôt même des attitudes qu'une attitude.

Ils étaient d'avance condamnés à l'insignifiance. Trop tièdes au gré du roi, trop antirévolutionnaires au gré du peuple, ils ne firent rien ni n'empêchèrent rien, et sans doute laissèrent monter vers le ciel leurs actions de grâces surprises lorsqu'ils apprirent que, sans le roi, le peuple sauvait l'Eglise et que Bonaparte, organe du peuple, la restaurait.

Depuis la loi du 3 ventôse an III (21 février 1795), la liberté des cultes existait, sous la forme d'une véritable séparation de l'Église et de l'Etat: les prêtres n'avaient aucun traitement, les signes extérieurs de religion étaient interdits, les communes n'avaient point le droit d'acquérir ou de louer des temples. Un décret du 30 mai 1795 améliora la situation en mettant à la disposition des communes les temples non aliénés, sous cette réserve qu'ils seraient ouverts à toutes les confessions. Naturellement, le maintien des décrets contre les prêtres déportés — décrets qui ne disparurent qu'au 24 août 1797, — enlevait à ces lois de liberté religieuse une bonne part de leur valeur; et l'esprit même qu'affectaient à l'endroit du

culte un certain nombre des proconsuls envoyés dans les départements demeurait assez inquiétant. Tel d'entre eux, par exemple, ne craignait pas, dans une proclamation, de stigmatiser « l'effigie ridicule de celui que des imposteurs présentaient comme un Homme-Dieu », et voulant aux dépens du dimanche faire l'éloge du décadi, il ajoutait : « Ce n'est plus une vierge enfantant sans douleur un Homme-Dieu, c'est le peuple, toujours pur et incorruptible, mettant au monde la liberté [1]. » Mais peu importait aux populations : il suffisait qu'elles se pussent prévaloir de la lettre des lois, pour qu'immédiatement leur piété, reléguée depuis quelques années dans ces catacombes que sont les âmes et qu'aucun pouvoir humain ne saurait empêcher d'être lumineuses, aspirât à faire sa rentrée dans le monde, et à s'épanouir derechef sous le soleil.

Aux portes mêmes de la Convention, Paris manifestait : les boutiques se fermaient, le dimanche, pour attester que les églises devaient se rouvrir ; le culte fut repris, en 1795, dans quinze d'entre elles, et les citoyens d'alentour apportaient des chaires, des confessionnaux, des cierges [2]. La Convention, sous la poussée du peuple, remettait Dieu dans ses temples ; et le peuple faisait de son mieux pour remettre Dieu dans ses meubles. « On prendrait maintenant Paris, écrivait un journaliste, pour un grand couvent de capucins, tant il y a partout des crucifix d'ivoire, de plâtre, de bronze, de bois, d'argent et d'or, étalés à toutes les boutiques [3]. »

Nombreuses étaient les localités où l'on recommençait le culte avec des vases sacrés de fer-blanc ou de plomb, sans linges, sans ornements. On accueil-

1. Sicard, *op. cit.*, III, p. 414, n. 1.
2. Sicard, *op. cit.*, III, p. 432 et suiv.
3. Sicard, *op. cit.*, III, p. 442.

observatoire le confessionnal, l'évêque de Luçon, lui, avait pour observatoire la lointaine solitude de Ravenne, où s'ennuyait son exil. Absents, les évêques régnaient ; ils pouvaient même, absents, avoir l'illusion de gouverner : mais l'esprit de la nouvelle Église de France se formait sans eux et en dehors d'eux.

Il fallait que le peuple eût lui-même relevé ses autels pour que l'épiscopat fût admis à les revenir bénir ; il fallait que l'Église de France renaquît dans les âmes avant de reprendre figure d'institution ; il fallait enfin que la jeune démocratie préparât les voies au retour de la hiérarchie.

Le 18 brumaire survint : en une pâmoison, cette démocratie se donna, séduite par l'espoir d'un régime stable reposant sur une autre assise que celle de la monarchie héréditaire. L'âme française saluait en Bonaparte son verbe ; elle attendait de ce verbe les paroles de paix religieuse dans lesquelles se devaient condenser les innombrables soupirs des consciences. Mais par là même que le 18 brumaire avait cette portée politique, par là même qu'il paraissait assurer à l'œuvre historique de la Révolution française une prolongation régulière et durable, il était pour Louis XVIII et pour les évêques fidèles au trône une terrible occasion d'inquiétudes et de scrupules. On vit s'engager une lutte entre les évêques qui voulaient rentrer en reconnaissant l'ordre de choses nouveau, et le roi qui les voulait retenir auprès de lui, comme des confesseurs émigrés et attardés de la vieille foi monarchique ; mais cette lutte intéressait peu les populations ; elle se cantonnait sur des sommets où la vie nationale avait cessé d'avoir ses sources. Ce qui était plus important que ces débats un peu prétentieux, c'étaient les pétitions naïves, obsédantes, tantôt caressantes et tantôt impérieuses, qui circulaient dans les villages, se couvraient de signatures, et prenaient ensuite le chemin de

l'étranger, pour rappeler à quelque vieux curé, longtemps disparu mais nullement oublié, que ses paroissiens l'attendaient, qu'il fallait qu'il reconnût Bonaparte, et qu'il revînt [1]. Ainsi se griffonnaient, dans les campagnes de France, des brouillons un peu frustes de Concordats.

Les lois interdisaient encore l'usage des cloches pour le culte ; mais le peuple, au lendemain du 18 brumaire et par la vertu même de l'acte du Premier Consul, se sentait au-dessus des lois de persécution. Aussi beaucoup de communes firent-elles à leur tour leur petit coup d'Etat, dans lequel les « sonneurs », qui mettaient les cloches en branle pour les cérémonies religieuses, obtinrent le plein succès des grenadiers de Bonaparte, et dans lequel les « antisonneurs », qui représentaient le parti de la tracasserie légale, finirent par se terrer à la façon des Cinq-Cents [2]. Et tandis que les cloches des lieux publics de culte faisaient plus de bruit que les anciens Jacobins ne l'eussent souhaité, on assistait, d'autre part, à la multiplication des oratoires privés ; les prêtres qui n'étaient pas tout à fait en règle avec le Code y célébraient la messe, sous la protection de la tolérance qu'accordait le Premier Consul et des libertés supplémentaires que les populations s'accordaient elles-mêmes ; le réveil religieux allait croissant. Les chrétientés ressuscitées avaient des allures de sauvageonnes : les évêques, au loin, en demeuraient surpris ; les préfets, tout près, en étaient troublés. Bonaparte sentit qu'il fallait organiser ce réveil, et le Concordat se prépara [3].

1. Sicard, *op. cit.*, III, p. 515-517. — Cf. Vandal, *Revue des Deux Mondes*, 1er février 1907, p. 490 et 497.
2. Sicard, *op. cit.*, III, p. 523-529.
3. M. Albert Vandal vient d'établir qu'à l'origine le Premier Consul, « pour régler sa conduite à l'égard du clergé, se fit comme une carte des opinions religieuses en France. D'après

L'épiscopat et le peuple, pendant de longues années, avaient été trop éloignés l'un de l'autre pour se pouvoir entendre, et dès lors pour s'écouter : de là à se méconnaître, il n'y avait qu'un pas. Aussi le Pape et le Premier Consul firent-ils de l'Eglise de France une table rase; et, sur cette table rase, ils réédifièrent. Un certain nombre d'évêques durent faire le douloureux sacrifice de se démettre de leur office, de rendre leurs églises veuves [1]. Déracinés de leur temps par le malheur même des temps, ils n'avaient plus qu'à prier, comme de petits enfants, pour une Église dont ils ne comprenaient plus la vie nouvelle. Ils avaient enseigné jadis à leurs ouailles que cette Eglise était immortelle, et l'événement les justifiait avec une éloquence cruelle pour eux-mêmes. Car ils la voyaient vivre, ils la voyaient surtout vouloir vivre, alors que partout ailleurs, autour d'eux et même en eux, tout leur semblait mort.

cette topographie des croyances, d'après la teinte, plus ou moins foncée en catholicisme, qu'accusait tel ou tel département, il dosait et mesurait les franchises accordées. » (*Revue des Deux Mondes*, 1er février 1907, p. 495.) C'est à mesure qu'il constata qu'il y avait « à la fois renaissance et anarchie religieuse » qu'il s'attacha à l'idée d'un concordat. « On ne peut se le dissimuler, disait-il aux tribuns dans une harangue que M. Vandal publie pour la première fois, la majorité du peuple français tient à la religion catholique. » (*Loc. cit.*, p. 519.) Et c'est encore un bonheur pour l'histoire, et une preuve nouvelle des « origines populaires du concordat », que la découverte par M. Vandal d'un mémoire adressé au gouvernement par les délégués des Côtes-du-Nord à la fête nationale, et contenant ces mots caractéristiques : « Serait-il impossible de *déterminer le pape à intervenir* pour rallier tous les partis ? » (*Loc. cit.*, p. 515.)

1. Sur le premier mouvement de résistance auquel s'abandonnèrent ces évêques, et sur les premiers sentiments de Louis XVIII à la nouvelle du Concordat, il faut lire les détails tout nouveaux que vient de donner M. Ernest Daudet au tome III de son *Histoire de l'Émigration*. (Paris, Hachette, 1907.)

IV

LA RENAISSANCE CATHOLIQUE EN ANGLETERRE AU XIXe SIÈCLE ET SES EFFETS SOCIAUX

L'histoire des idées est en elle-même une œuvre très haute; la délicatesse s'en accroît lorsqu'elle se confond, en fait, avec l'histoire des consciences, lorsque, au lieu de se laisser envisager dans une abstraction sereine, ces idées, sous nos regards, livrent assaut à des âmes, et lorsque ces âmes, une fois maîtrisées, réagissent à leur tour sur les idées victorieuses, pour les élaborer, pour les enrichir, et pour en extraire laborieusement des étincelles jusqu'alors inaperçues. Aucune lecture n'est plus difficile, même rétrospectivement, que celle d'une âme en travail : il y faut des pudeurs infinies, et je ne sais quels talents de confesseur, expert à pénétrer les secrets les plus intimes. Aucun spectacle ne comporte des notations plus minutieuses, que le spectacle d'un long et patient frôlement entre une conscience et une croyance : il faut être aux aguets pour saisir les minutes de crise où le drame se ramasse, et pour les interpréter exactement. Rien de commun, par exemple, entre les résistances hautaines d'une raison qui refuse de se courber, et les reploiements timides d'un cœur un peu farouche, sauvage encore à l'endroit de la lumière,

et s'y fermant à demi, comme une sorte de sensitive, sans pourtant la repousser.

La renaissance catholique en Angleterre au XIX[e] siècle, dont les trois volumes de M. Thureau-Dangin nous offrent le tableau complet [1], nous fait assister au travail intérieur de quelques âmes et à la répercussion de ce travail sur l'orientation religieuse d'un peuple. Au point de départ, il y a du mystère, le mystère de grâces et d'inconscience qui préside, dans la pénombre des êtres humains, à la lente éclosion des décisions vitales. Le respect avec lequel M. Thureau-Dangin aborde ces sphères, et la piété avec laquelle il s'y attarde, contribuent à faire de cette œuvre d'histoire un très beau document de psychologie religieuse; il se joue, sans jamais se perdre, à travers les méandres les plus furtifs des évolutions intimes; il en saisit avec sûreté les nuances subtiles.

Peu d'études sont plus riches et d'une variété plus attirante que celles qui s'attachent à un certain nombre de convertis et au caractère personnel que prennent, en chacun d'eux, les motifs de conversion. Le vieux proverbe: « Tous les chemins mènent à Rome » se recommande à la méditation des apologistes ; au delà de l'homme abstrait, schématique, si nous osons dire, que visent les schémas classiques des démonstrations courantes, il y a, — c'est l'honneur de Newman de l'avoir discerné, — des hommes concrets, qui se laissent fasciner par tel ou tel aspect et par telle ou telle parcelle de la vérité intégrale, et qui, sous l'impression de cet éblouissement, se tracent eux-mêmes leur route vers cette vérité: route imprévue, semée d'inquiétantes surprises, et bordée même parfois de fossés suspects; mais telle quelle, du moment qu'elle mène à Rome, n'a-t-elle pas fait son office

1. *La Renaissance catholique en Angleterre au XIX[e] siècle*, par Paul Thureau-Dangin, de l'Académie Française, 3 vol. in-8. Plon, 1899-1906.

de route? C'est ainsi que toute page d'histoire dans laquelle on surprend des âmes voyageuses en marche vers l'horizon romain glorifie l'infinie diversité des sollicitations divines. A côté de l'*Apologia* de Newman, à côté de sa *Grammaire de l'Assentiment*, on devra lire, désormais, M. Paul Thureau-Dangin: son récit est comme une illustration de ces deux chefs-d'œuvre, dans lesquels Newman exposa ses raisons personnelles d' « assentiment » et nota subtilement, pour les philosophes futurs, les frémissements de l'âme « assentante [1]. »

M. Thureau-Dangin, dans une langue limpide et grave, décrit un phénomène très complexe, ou, pour mieux dire, deux phénomènes, les plus attrayants

1. On sait combien s'est développée, dans ces dernières années, la littérature *newmanienne*. M. Henri Brémond, qui a pour Newman de respectueuses familiarités, vient de lui consacrer, à la librairie Bloud, une biographie psychologique très curieuse qu'il faut bien se garder, dès qu'on la commence, de ne point lire jusqu'au bout ; en s'arrêtant à mi-chemin, l'admiration pour le grand homme courrait risque d'être troublée ; mais, si l'on poursuit en toute confiance, on constate que Newman, observé à la loupe comme un Sainte-Beuve eût aimé à le faire, résiste à cette épreuve et n'en sort nullement diminué. La même librairie Bloud vient de s'attacher à faire connaître l'œuvre entière de Newman par trois volumes de la collection de la *Pensée chrétienne*, dont M. Henri Brémond a concerté l'ordonnance ; et juste au même instant, les plus belles pages de Newman sermonnaire rencontraient, dans la personne de M. Raymond Saleilles, à la librairie Lethielleux, un traducteur plein de sollicitude et de perspicacité. Le P. de Grandmaison, dans les *Études religieuses* de décembre 1906 et janvier 1907, s'occupe avec sollicitude de ce qu'on est bien près, aujourd'hui, d'appeler le *newmanisme* et fait effort pour en marquer la portée, pour en mesurer la fécondité, pour en signaler les lacunes. L'ouvrage très étudié de M. le pasteur Gout : *John Henry Newman, 1804-1845 : notes psychologiques* (thèse soutenue en 1905 à la Faculté de théologie protestante de Montauban. Genève, Jeheber, 1905), témoigne de l'intérêt qui s'attache présentement à la connaissance de Newman dans le protestantisme français.

peut-être que nous offre l'histoire religieuse du siècle dernier. Deux Eglises sont en présence : la catholique et l'anglicane. Au début du siècle, l'Église catholique, dans le royaume de Grande-Bretagne, semble réduite à une volontaire insignifiance, à un effacement systématique. Trente années s'écoulent : sous les regards de cette disgraciée, qui tout d'abord semble surprise de ses propres succès, voici qu'une brèche s'ouvre dans l'édifice de l'anglicanisme. Par cette brèche, des âmes anglicanes s'en vont, qui, spontanément, apportent à l'Église romaine l'adhésion de leur croyance et l'hommage de leur dévotion ; mais par cette brèche, aussi, s'infiltrent continûment, malgré la surveillance du sacristain d'élite qu'est l'Etat anglais, certains rites, certains usages, certains sacrements de l'Église romaine ; et ces rites, ces usages, ces sacrements, pénètrent dans l'anglicanisme avec une indiscrétion tenace et victorieuse. L'observation la plus sommaire, au moment où le siècle s'achève, constate que la foi catholique a, tout ensemble, reçu l'assentiment formel d'un certain nombre d'anglicans mal satisfaits, et mis son empreinte, dans l'Eglise anglicane même, sur de vastes groupements d'âmes pieuses ; il y a là comme deux progrès parallèles et divers, et ces deux progrès se poursuivent toujours.

I

Du haut de la chaire de l'Oratoire, en 1890, Manning octogénaire célébrait Newman nonagénaire, qui venait de mourir. Manning, en très beaux termes, rappelait l'action intérieure qu'avait exercée dans l'Eglise romaine John Henry Newman, « centre d'âmes innombrables, lumière de printemps, force venue d'une source naturelle, prêcheur de justice, de piété

et de compassion. » Mais il aurait cru n'avoir pas dit de Newman tout ce qui devait être dit, s'il n'avait pas, auparavant, salué dans ce cardinal de l'Eglise romaine « le fondateur de l'Église anglicane dans son état actuel [1] ». Manning avait raison : l'esprit de Newman, puissant dans l'Église où il était entré, était demeuré puissant dans l'Église qu'il avait quittée.

Ce qu'était l'anglicanisme avant Newman, nul ne l'a dit avec plus de vigueur, ni plus de franchise, que Gladstone lui-même, haranguant en 1874 la Chambre des communes :

Je ne sais, expliquait-il, si la chrétienté offrit jamais le spectacle de communautés de chrétiens plus froides, plus dénuées de dévotion et de respect religieux. Nos églises et notre culte n'attestaient que trop une indifférence glaciale... Nos offices étaient probablement sans pendant dans le monde par leur vulgarité. Ils auraient choqué un brahmane ou un bouddhiste, et ils n'eussent certes pas été supportés en Angleterre, si le goût et la perception de l'idéal n'avaient été engloutis dans le même naufrage que la dévotion... L'état des choses était déplorable, au delà de ce que j'ai jamais lu ou vu... C'était le scandale de la chrétienté [2].

Scandale peut-être ; mais les *clergymen*, tels que nous les portraiture Manning, auraient été fort surpris d'un pareil mot. « Mondains, pédants, sans vie spirituelle et vivant à l'aise », ils se drapaient dans une respectabilité confortable et conventionnelle et géraient froidement, en préfets corrects, l'établissement religieux auquel l'Etat les avait préposés.

Il suffit de quelques âmes pieuses, Keble, Pusey, Froude, Newman, pour faire s'engouffrer dans cette bâtisse le souffle subversif de l'Esprit. Le mouve-

1 Thureau-Dangin, *op. cit.*, III, p. 284.
2. Thureau-Dangin, *op. cit.*, III, p. 312.

ment « tractarien » fut, à l'origine, un soubresaut de l'ascétisme chrétien, assoiffé des anciennes sources de vie. Entre les âmes en détresse et les sources délaissées, l'État faisait barrière : gardien jaloux des Trente-Neuf Articles, il les interprétait sévèrement, et interdisait aux consciences serves un certain nombre des moyens de salut que leur proposait la « superstition romaine ». C'est ainsi que l'État contraignait à des allures d'insurgé l'ascétisme « tractarien », et la piété réveillée fut tout de suite en lutte avec l'autorité légale qui gouvernait l'Église. Le discours de Keble sur l' « apostasie nationale », qui dans l'année 1833 donna le branle au mouvement « tractarien », fut provoqué par le *bill* qui supprimait une partie des évêchés anglicans de l'Irlande ; le premier *tract* publié par Newman remit en honneur la doctrine de la succession apostolique, dont les « tractariens » se firent aussitôt une arme contre l'asservissante conception de l'Église d'État. L'hégémonie du pouvoir civil sur l'Eglise venait précisément d'être aggravée : en 1832, la cour des Délégués, composée en partie d'ecclésiastiques, et chargée par la Couronne du jugement de certaines causes spirituelles, avait été dépossédée de cette juridiction au profit du « comité judiciaire du Conseil privé de la Reine », corps exclusivement laïque et politique ; l'autorité souveraine des laïques sur les ressorts les plus délicats du mécanisme anglican était désormais scellée. Mais la sainteté libère les âmes ; et dans l'antique université d'Oxford, où les hommes mûrs et les vieillards se contentaient d'un christianisme superficiel, quelques jeunes *tutors*, Newman, Froude, Robert Wilberforce, exerçant leur fonction comme une sorte d'apostolat pastoral, avaient développé chez un certain nombre d'étudiants le désir d'être des saints. Une partie de la jeunesse universitaire saluait dans les *tracts* successifs de Newman une révélation et une protesta-

tion, révélation d'un christianisme oublié, protestation contre l'encombrante médiocrité de ce tuteur qu'était l'État.

C'est le propre de la lutte d'accentuer les contrastes : une fatalité naturelle contraignait l'État anglais à descendre de plus en plus irrésistiblement la pente où les « tractariens » déploraient qu'il s'engageât. Alors les *tracts* se multipliaient, alors grossissaient leurs formats : après Newman, c'est Pusey qui prenait la plume et la parole, et l'enthousiasme suscité par ses dissertations théologiques soulevait les consciences contre l'État, qui trouvait, dans ses sermons, matière à douloureuses chicanes. Les âmes priaient, méditaient et souffraient : avec angoisse, elles regardaient Newman, qui les dépassait toutes par la profondeur de ses méditations et par l'âpreté de ses souffrances. Les démarches successives par lesquelles Newman, tantôt à contre-cœur, et tantôt à son insu, semblait s'arracher de l'Église anglicane, sanctionnaient en lui, — ses proches le savaient, — les mystérieux progrès d'une vie intérieure qui réglait son rythme sur le vouloir de Dieu. L'histoire des déchirements religieux de ce grand homme est comme scandée, sans doute, par une série d'épisodes où l'esprit vexatoire de l'État multiplie les provocations à l'adresse des âmes croyantes ; mais qu'on y prenne garde, chacun de ces épisodes succède à un acte de vie intérieure, qui préparait d'avance Newman à s'élever plus haut. La mesure par laquelle l'Etat, en 1837, impose à l'université d'Oxford un professeur incroyant, n'est si douloureuse au cœur de Newman que parce que l'habitude qu'il avait prise, depuis 1836, de lire le Bréviaire romain, rendait sa foi plus délicate encore, et plus susceptible sa piété. La condamnation portée contre lui à l'occasion du tract 90 ne fortifie ses doutes au sujet de l'anglicanisme que parce qu'en 1839, au cours de ses études sur les

Pères, il avait constaté, non sans un effort de conscience, que la situation de l'anglicanisme à l'endroit de l'autorité romaine était aussi critiquable qu'autrefois celle du monophysisme. La suspension qui interrompit les sermons de Pusey frappa Newman d'un coup d'autant plus décisif que, replié sur lui-même dans la retraite de Littlemore, il cherchait passionnément où Dieu voulait qu'il aboutît, et demandait à Dieu de rendre enfin visibles ses fins invisibles. Observez enfin par quelles réflexions suprêmes ce martyr de l'expectative divine se raccrochait à l'Eglise anglicane : les méditations à la suite desquelles il marque un instant le pas ne sont ni moins graves ni moins déchirantes que celles qui lui donnent un élan. « Ne faisait-on pas son salut dans Samarie? se demande-t-il un jour. Le sujet d'Israël n'était pas tenu de quitter Samarie pour Jérusalem [1]. » Un autre jour, il s'interrogeait sur les facilités de perfectionnement que l'anglicanisme offrait aux âmes : les avait-il toutes mises à l'épreuve [2] ? en avait-il usé, profité jusqu'à épuisement? et sinon, pourquoi quitter l'anglicanisme? Il fut, deux ans durant, « sur un lit de mort par rapport à l'Eglise anglicane [3] »; un jour survint, où il pensa que c'était peut-être un péché mortel de n'être pas encore romain [4] ; de ce jour, Newman appartint à Rome. « Ah! Rome, si tu n'étais pas Rome! » avait-il écrit en 1832. Rome était toujours Rome, mais Newman devenait romain [5].

Alors, parmi les anglicans, on vit les uns, « tractariens » de l'avant-veille ou de la veille, conclure à la nécessité pour l'Eglise anglicane de s'assimiler

1. Thureau-Dangin, *op. cit.*, I, p. 233-234.
2. Thureau-Dangin, *op. cit.*, I, p. 269.
3. Thureau-Dangin, *op. cit.*, I. p. 239.
4. Thureau-Dangin, *op. cit.*, I, p. 307.
5. Thureau-Dangin, *op. cit.*, I, p. 58-59.

une forte dose de catholicisme romain, de peur que les âmes qui avaient les mêmes besoins que Newman ne s'éloignassent d'elle à leur tour; et l'on entendit les autres, joséphistes d'outre-Manche ou théologiens « latitudinaristes », acclamer d'un cri de triomphe le désastre de leur Église et proclamer que le mouvement « tractarien » devait logiquement aboutir à la trahison, et que depuis longtemps ils l'avaient prévu. Et les uns et les autres redoublaient de zèle, les premiers pour introduire dans l'anglicanisme des innovations catholiques, les seconds pour sauver l'anglicanisme du péril catholique en y fortifiant encore la mainmise de l'Etat. Dans certaines fractions de l'Église anglicane, dans celles où prédominaient les tendances d'un Keble ou d'un Pusey, on avait des couvents, des confessionnaux, des communions hebdomadaires; on s'efforçait de mettre à la disposition des âmes religieuses toutes les ressources dont disposait l'Église sœur, l'Église de Rome; et l'on affectait de mettre en relief tout ce que le *Prayer Book* recélait d'inspirations catholiques. Mais au même instant l'État tuteur de l'Église faisait volontiers étalage des liens qu'il avait noués en 1841 avec le protestantisme prussien et de l'initiative commune par laquelle Londres et Berlin avaient fondé un évêché à Jérusalem. A mesure que le catholicisme s'infiltrait dans l'Église anglicane, il semblait que l'État voulût faire front en s'alliant avec les autres confessions filles de la Réforme. Le péril, aux yeux de l'État anglais, n'était pas du côté de l'incroyance, mais du côté de la foi. Un *clergyman* du nom de Gorham, en 1849, fut exclu d'une cure par l'évêque d'Exeter, à cause des opinions fort incorrectes qu'il professait sur le baptême : le Comité judiciaire du Conseil privé prit fait et cause pour Gorham; et, de par la volonté des juridictions d'État, Gorham devint curé, — curé malgré l'évê-

que. « Par jugement, écrivait Gladstone, un principe est posé qui permettra d'ôter toute leur force aux articles du *Credo*, l'un après l'autre, à mesure que, par degrés successifs, l'opinion publique l'admettra et l'encouragera. Ainsi également un principe est posé, qui permettra à l'Etat d'assumer habituellement la charge d'interpréter le *Credo* aussi bien que les autres documents de l'Église [1]. » Maxwell, Allies, Manning, parlaient et écrivaient comme Gladstone; et leur conversion au catholicisme fut la réponse des « tractariens » au verdict imprévu par lequel l'Etat justifiait Gorham. Manning, au lendemain de ce verdict, sentit en sa conscience une sorte de vide, un *vacuum*, disait-il [2]; comme Newman s'était fait romain, Manning à son tour se fit romain; et les mêmes commentaires de s'entre-croiser : « C'est la faute de l'État », disaient les « tractariens » demeurés fidèles à l'anglicanisme. — « La faute en est aux « tractariens », ripostaient les anglicans attachés à l'hégémonie de l'État... A deux reprises, le clergé anglican de l'église de Saint-Saviour, dans laquelle Pusey avait institué de nombreuses pratiques romaines, causait à Pusey la surprise de faire acte d'obédience à l'Église de Rome, et le dialogue reprenait entre l'anglo-romain qu'était Pusey et les protestants de l'anglicanisme. « Voilà le résultat de vos persécutions contre les tractariens », disait l'un. — « Voilà, bien plutôt, lui répliquaient les autres, le résultat de vos concessions au papisme. »

Chaque jour le duel devenait plus âpre. La politique religieuse de l'Etat trouvait, dans les sphères d'Eglise, des avocats ardents : Stanley, Jowett, tous deux professeurs à Oxford. Sur le terrain même où le mouvement « tractarien » s'était développé, lord

1. Thureau-Dangin, *op. cit.*, II, p. 144 et suiv.
2. Thureau-Dangin, *op. cit.*, II, p. 223.

Palmerston avait installé ces deux personnages, hommes de science plutôt qu'hommes de foi, imbus des conclusions de la critique allemande, ennemis élégants et subtils de l'orthodoxie traditionnelle. « La suprématie de la couronne, disait Stanley, est pour l'Église d'Angleterre une rare bénédiction de Dieu [1]. » — « Je crois réellement, reprenait Jowett, que si la religion peut être sauvée, c'est par les hommes d'État, non par le clergé [2]. »

Si en effet l'Église d'Angleterre, ainsi que l'expliquait lord Aberdeen, était en réalité « composée de deux Églises qui n'étaient maintenues ensemble que par des forces extérieures, » il convenait que l'État fournît le cadre commode à l'abri duquel l'incroyance cléricale pouvait continuer d'occuper des chaires en affrontant les susceptibilités dogmatiques de l'épiscopat. Des suffrages aussi distingués que celui d'un Stanley, qui en 1862 escortait en Palestine le prince de Galles [3], ajoutaient une force singulière aux prétentions de l'État. Mais il résultait, de ces suffrages mêmes, que l'autorité de l'Etat, non contente de mettre entrave aux progrès de la piété dans l'Eglise anglicane, ouvrait cette Eglise, toute

1. Thureau-Dangin, *op. cit.*, II, p. 399.

2. Thureau-Dangin, *op. cit.*, II, p. 410. « Fait digne de remarque, écrit M. Thureau-Dangin, des penseurs, étrangers au fond à toute croyance religieuse, sont, par des raisons analogues à celles des anglicans du *Broad Church*, partisans décidés de l'Église d'État. M. Lecky, par exemple, voit, dans cette organisation composite et compréhensive de l'Église établie d'Angleterre, une facilité pour une plus grande latitude d'opinion, un affaiblissement de la foi dans la certitude et dans la nécessité du dogme, une garantie contre la tyrannie sacerdotale et la démagogie cléricale. Loin donc d'aspirer, comme les libéraux du continent, à la séparation de l'Église et de l'État, il prétend conserver ce qu'il appelle une machine aussi bienfaisante. (*Democracy and Liberty*, t. I, p. 432 et suiv. ; t. II, p. 14.) »

3. Thureau-Dangin, *op. cit.*, II, p. 427.

grande, à des théories antidogmatiques que l'épiscopat jugeait néfastes.

Isolé dans Oxford, Pusey assistait aux conquêtes du *Broad Church* dans la terre natale du « tractarianisme. » Mais, à dater de la conversion de Newman, le tractarianisme, émigré de l'université, avait essaimé dans les paroisses ; et la portée, somme toute, s'en était accrue. Des résipiscences dogmatiques n'intéressent jamais qu'un petit nombre ; au contraire, des réformes liturgiques, parlantes aux yeux, captivaient et passionnaient la foule des fidèles. Entre 1850 et 1860, un mouvement qu'à l'heure présente l'antique puritanisme désespère d'arrêter, le mouvement « ritualiste », commençait de se dessiner. Aux heures de prière et d'émotion dans lesquelles Newman se demandait pourquoi ses amis de naguère, pourquoi Pusey, pourquoi Church, s'attardaient dans l'Eglise anglicane, il concluait :

Ces hommes sont maintenus de bonne foi, sans plus de lumière qu'ils n'en ont, étant de bonne foi anglicans, afin de préparer graduellement leurs auditeurs et leurs lecteurs, en plus grand nombre qu'autrement il n'eût été possible, pour la foi vraie et parfaite, et afin de les conduire en temps opportun, dans l'Église catholique. S'ils eussent eux-mêmes senti qu'il était de leur devoir de devenir tous catholiques en une fois, l'œuvre de conversion aurait du même coup pris fin ; il y aurait eu une réaction. Eux, au contraire, comme saint Jean-Baptiste, font droite la voie du Christ [1].

C'est ainsi que, dans le plan divin tel que le commentait Newman, « tractariens » et « ritualistes », demeurés à mi-chemin, servaient à leur façon ce catholicisme devant lequel ils refusaient d'abdiquer : ils s'évertuaient à faire catholique leur Église avant de se connaître eux-mêmes comme catholiques.

1. Thureau-Dangin, *op. cit.*, III, p. 223.

Sous les regards embarrassés de l'épiscopat anglican, une mêlée s'engageait, qui dure toujours, entre le « latitudinarisme » fort incorrect du *Broad Church* et les minutieuses pratiques du « ritualisme ». Samuel Wilberforce, évêque d'Oxford, s'efforçait de rendre à cet épiscopat un certain prestige d'indépendance en ressuscitant la vieille institution des parlements ecclésiastiques, des *convocations*, comme on les appelait : l'essai n'avait qu'un médiocre succès ; et lorsque, entre 1860 et 1865, la publication des *Essays and Reviews* par un groupe de théologiens médiocrement orthodoxes et l'apparition du livre de l'évêque Colenso contre le *Pentateuque* soulevaient les alarmes épiscopales, ces alarmes n'avaient qu'à se taire, mortifiées, mais non rassurées, en présence des jugements souverains par lesquels le Conseil privé de la Reine, dans son omnipotence laïque, acquittait les auteurs des *Essays and Reviews* et renvoyait indemne l'évêque Colenso. Manning alors de conclure :

Si l'Église d'Angleterre était l'Église de Dieu, les tribunaux ne pourraient lui faire aucun tort. C'est l'anglicanisme qui *engendre* les erreurs. Les tribunaux ne font que les *légaliser*. Le système anglican est la source de toutes les confusions que la loi ne fait que tolérer dédaigneusement. Personne ne cherche plus dans les évêques un juge dernier et suprême, investi d'un office surnaturel, ou l'organe d'une divine certitude en matière de doctrine ou de foi. L'alternative, devant la génération présente, n'est plus entre l'anglo-catholicisme ou le catholicisme romain ; elle est entre le rationalisme et le christianisme, c'est-à-dire entre le rationalisme et Rome[1].

Tandis que six cents consciences anglaises, bon an mal an, tranchaient l'alternative en passant à l'Eglise de Rome, le scandale même que provoquaient,

dans les fractions croyantes de l'Église anglicane, les verdicts du Conseil privé, accélérait les progrès du ritualisme. On affectait d'emprunter à Rome, avec je ne sais quoi de provocateur, tous les signes extérieurs de cette foi à laquelle le Conseil privé faisait affront. Le ritualisme avait dès lors l'ardeur et l'acharnement de véritables représailles. Des martyrs lui manquaient, tout au moins des confesseurs : on les lui procura. Les années 1873 à 1892 furent remplies par une suite de persécutions contre les prêtres ritualistes : l'amende, la prison, étaient le châtiment. Tait, archevêque de Cantorbery, avait proposé au Parlement l'établissement d'une juridiction spéciale pour réprimer les irrégularités rituelles : le Parlement avait acquiescé en donnant à cette juridiction, contrairement au projet de Tait, un caractère laïque. Un juge laïque unique pour toute l'Angleterre devait en première instance frapper les ritualistes; leur appel viendrait devant le Conseil privé, composé aussi de laïques. Les inculpés ritualistes furent nombreux ; les condamnations dont ils furent l'objet donnèrent à leurs initiatives beaucoup de notoriété et un peu de popularité. « Votre meilleur moyen d'avoir la paix, écrivait à Tait, dès 1878, le doyen Lake, est d'accepter le ritualisme : c'est de ce côté-là que souffle l'esprit religieux de notre époque[1]. » Depuis 1892, grâce à l'archevêque Benson, on n'essaya plus d'insurger la loi contre l'esprit, et les vexations prirent fin; mais le péril ritualiste inquiète toujours les autorités anglicanes; et dans ces derniers mois, une commission d'enquête, la troisième constituée depuis que le ritualisme existe, déposait un nouveau rapport sur ces délicates questions[2].

1. Brémond, l'*Évolution du clergé anglican*, p. 20 (Paris, Bloud, 1906).

2. Qu'on lise sur ce rapport le numéro de la *Revue catholi-*

Ainsi, dans l'anglicanisme même, la renaissance catholique a fait son œuvre. La dévotion à la Vierge, l'intercession des saints, la foi au purgatoire, les prières pour les morts, la confession, la croyance à la présence objective du corps et du sang du Christ dans les espèces consacrées, sont propagées, dans la chrétienté anglicane, par l'enseignement et par la liturgie, par les images et par les pratiques dévotes ; et certains catéchismes en usage dans les paroisses *High Church* paraissent copiés sur les catéchismes romains. Newman, durant ses années de crise, avait tracé, par un effort d'intelligence, une sorte de *via media* qui permettait d'échapper à la fois au protestantisme et au catholicisme : « Contre le premier, nous dit M. Thureau-Dangin, il revendiquait le principe dogmatique et sacramentel ; du second, il repoussait ce qu'il appelait la corruption. » Un jour vint où Newman observa que cette *via media* si péniblement dessinée « n'existait que sur le papier », qu'elle était « connue, non positivement mais négativement, dans ses différences avec les symboles rivaux, non dans ses propriétés à elle », et qu'elle ne pouvait être décrite que « comme un tiers système qui n'était ni l'un ni l'autre, qui était partiellement tous les deux [1]. » Et Newman, impitoyable, analysant la *via media*, la voyait s'effacer devant lui ; elle ne pouvait orienter son âme ni même la porter. Mais le *High Church*, depuis un demi-siècle, a-t-il fait autre chose que de s'engager, avec le moins de tâtonnements possible, dans cette *via media* délaissée par Newman ? Elle devient pour certains, comme elle le fut pour lui-même, une avenue qui conduit à l'Eglise romaine : M. Lindsay, qui précéda

que des Églises, de juillet 1906, et qu'on nous permette d'ajouter que cet organe est d'un prix inestimable pour quiconque veut se tenir au courant des questions religieuses anglaises.

1. Thureau-Dangin, *op. cit.*, I, p. 143.

lord Halifax dans la présidence de l'*English church Union*, fut naguère accompagné jusqu'au terme de l'avenue par soixante-dix-sept *clergymen*, ritualistes également, et devenus aujourd'hui des prêtres de Rome ; et l'expérience de plusieurs ministres de la religion romaine considère le ritualisme comme une « école préparatoire » pour le catholicisme. Il est au contraire d'autres ritualistes, — beaucoup d'autres, — qui trouvent dans la pompe des rites, dans l'attrait des sacrements, dans le luxe souriant des images et des statues, une satisfaction religieuse assez intense pour que la *via media*, monotone comme tout ce qui est indéfiniment provisoire, leur apparaisse encore supportable. Ils savent, depuis dix ans, que le jugement de Rome sur l'invalidité des ordinations anglicanes est irrévocable ; ils savent, — pour reprendre les distinctions très fines que faisait jadis Manning, — que si l'Esprit-Saint peut agir *dans* l'Église anglicane, comme il peut agir en d'autres sectes dissidentes et partout d'ailleurs où il le veut, il n'agit point *par* l'Église anglicane[1] ; ils savent enfin que, lors même qu'ils pourraient donner quelques assises et quelque consistance à cette *via media* sur laquelle ils s'attardent, ils n'y rencontreront jamais le Pape, si loin qu'ils la prolongent, et qu'ils doivent faire un acte plus décisif pour toucher enfin « cette borne milliaire à laquelle parviennent, par toutes les routes de la pensée, les voyageurs dignes de ne pas rester en chemin[2]. » Et peut-être temporisent-ils d'autant plus, qu'ils savent mieux tout cela. Rome, sans fièvre, les laisse s'approcher ou piétiner, avancer ou reculer ; elle n'est pas moins patiente que Newman, dont la plus chère devise était qu'il ne faut pas presser Dieu. Rome se souvient

1. Thureau-Dangin, *op. cit.*, III, p. 37.
2. Cette belle expression est de M. Etienne Lamy, *Correspondant*, 25 décembre 1906, p. 1162.

qu'elle revêtit un jour de sa pourpre ce Newman qui avait présidé à la résurrection de l'Esprit de vie dans le système anglican ; et Rome peut se réjouir d'avoir attiré, d'avoir retenu et d'avoir satisfait cette âme ardente et difficile, qui eut à elle toute seule assez de vie pour ranimer successivement les deux Eglises de sa terre natale, l'anglicane et la catholique.

En 1899, étudiant, dans la revue des Jésuites anglais, les lettres spirituelles de Pusey, le P. Rickaby écrivait :

Le progrès de l'Église catholique ne consiste pas seulement dans l'accroissement du nombre de ses fidèles par les conversions. Que des hommes qui ne sont pas catholiques aient un sens profond de la présence et de la majesté de Dieu, qu'ils le prient continuellement, qu'ils craignent son éternelle colère, qu'ils tiennent fermement à l'enseignement dogmatique particulièrement sur la Trinité, l'Incarnation, la nécessité de la grâce, qu'ils soient anxieux de confesser leurs péchés aux ministres du Christ et d'en recevoir l'absolution, qu'ils aient un désir impatient de se nourrir de la chair du Christ présent dans l'Eucharistie, que des jeunes hommes fassent effort pour garder leur pureté, que des hommes dans l'aisance se donnent du mal pour faire des œuvres de miséricorde, tout cela est un gain pour le catholicisme, tout cela réjouit le cœur du Pape, tout cela prépare et laboure le champ [1].

1. Thureau-Dangin, *op. cit.*, II, p. 111. — M. Henri Brémond, dans son étude déjà citée sur l'*Évolution du clergé anglican* (p. 5 et suiv.), montre d'une façon très intéressante comment le progrès des préoccupations ritualistes a conduit l'opinion anglaise à se faire du ministère sacerdotal une idée bien plus sévère, bien plus parfaite, bien plus haute qu'autrefois, et comment ainsi s'explique, en partie, la diminution croissante dans le recrutement du clergé anglican (*dearth of candidates for holy orders*). « Les vocations, dit-il, sont plus rares, précisément, parce qu'on reconnaît aujourd'hui plus que jamais la nécessité

S'il était besoin de justifier M. Thureau-Dangin d'avoir envisagé les progrès du ritualisme comme un aspect de la renaissance catholique, les confiantes paroles du P. Rickaby suffiraient à légitimer le point de vue de l'historien. Lorsque le cardinal Vaughan disait à Ramsgate, à l'occasion du treizième centenaire de saint Augustin : « Le changement, la conversion survenue en Angleterre durant ce siècle, sont sans parallèle dans la chrétienté : *non fecit taliter omni nationi* [1] », cet *alleluia* cardinalice faisait allusion aux manifestations du ritualisme non moins qu'aux nombreuses conquêtes du catholicisme.

II

Conquêtes, le mot, à vrai dire, est-il bien choisi ? L'Église catholique ne les a, strictement parlant, ni préparées, ni concertées : ce ne furent point des efforts ou des coups de force, mais des bonnes fortunes, ce que la théologie appelle des coups de la grâce ; et le livre de M. Thureau-Dangin nous fait assister bien plutôt, — le titre qu'il porte est parfaitement juste, — à l'épanouissement naturel d'une « renaissance » qu'à l'offensive militante d'une confession jadis persécutée.

Cette Angleterre, que la philosophie du XVIIIe siècle se plaisait à vanter comme la terre du libéralisme et de la tolérance, avait au contraire, au nom d'une légalité souvent sanguinaire, persécuté plu-

d'une vocation » ; et c'est ainsi qu'avec le temps l'un des effets de la renaissance catholique, qui implanta dans l'anglicanisme la notion de « vocation sacerdotale », semble devoir être la diminution du nombre des candidats aux fonctions de *clergyman*.

1. Thureau-Dangin, *op. cit.*, I, p. XLI.

sieurs générations de catholiques avec une froide dureté [1]. Mais en dépit de ces souvenirs, la renaissance catholique, au cours du XIXe siècle, n'y prit jamais l'aspect d'une revanche. A peine même cette renaissance fut-elle l'œuvre de l'Eglise ; elle se prépara loin des chaires et loin des tabernacles, dans la solitude des consciences ; ces consciences se sentaient portées, poussées par des élans autonomes, qui les conduisaient à chercher dans l'Eglise romaine de nouvelles méthodes de vie religieuse et des véhicules de grâces nouvelles, et puis à profiter et de ces méthodes et de ces grâces, soit en se faisant naturaliser dans l'Église qui les détenait, soit en s'efforçant de les transplanter dans l'anglicanisme. Aucun épisode religieux du siècle passé ne ramena vers la foi catholique, ou ne rapprocha d'elle, un aussi grand nombre d'âmes séparées ; et ce qui éclate à l'origine de ce retour, c'est, dans toute la plénitude du terme, la vertu de l'initiative religieuse. « Nous sommes comme des hommmes escaladant un rocher, écrivait un jour Newman; ils y déchirent leurs vêtements et leur chair, glissent ici et là, avancent cependant [2]. » La soumission de Newman à l'Eglise romaine fut ainsi le dernier terme d'une ascension, qu'il avait accomplie laborieusement, douloureusement, nous dirions presque cruellement, sous les regards lointains et volontairement discrets de Wiseman, et parmi l'inattention presque générale des catholiques anglais. La renaissance catholique, — et c'est un autre

1. On ne saurait à ce sujet rien lire de plus émouvant que les deux volumes, puisés aux sources les plus sûres, dans lesquels la comtesse R. de Courson s'est efforcée de nous donner es *Acta Martyrum* de l'Angleterre catholique : *Quatre portraits de femmes, épisodes des persécutions d'Angleterre* (Paris, Didot, 1895), et : *La persécution des catholiques en Angleterre : un complot sous Charles II* (Paris, Didot, 1898).

2. Thureau-Dangin, *op. cit.*, I, p. 79-80.

trait bien distinctif de ce très curieux réveil, — se produisit en dehors d'eux, le plus souvent sans eux, et quelquefois malgré eux : des cortèges d'âmes s'offraient au vieux clergé d'outre-Manche, généreux cadeau qu'il n'avait point eu l'idée de briguer ; et ces âmes, d'elles-mêmes, s'installaient sous sa houlette, malgré les suspicions qu'il inspirait et malgré les suspicions que lui-même éprouvait.

Qu'étaient, au début du siècle, les catholiques d'Angleterre? Newman, dans un de ses sermons les plus saisissants, les évoque devant nous, « passant silencieux et tristes, comme un souvenir de ce qui avait été. »

Les catholiques romains, explique-t-il, n'étaient pas une secte, un corps, si petit qu'il fût, représentant la grande communion du dehors, mais une simple poignée d'individus que l'on pouvait compter, comme les pierres et les débris du grand déluge... Ici, c'était une bande de pauvres Irlandais allant et venant au temps de la moisson, ou une colonie d'Irlandais dans un quartier misérable de la grande métropole; là, peut-être, c'était un homme âgé que l'on voyait se promener dans les rues, grave, solitaire, étrange, quoique de noble maintien, et dont on disait qu'il était de bonne famille et « catholique romain » ; c'était une maison de vieux style, de sombre apparence, enfermée derrière de grands murs, avec une porte de fer, des ifs: on racontait que là vivaient des « catholiques romains »; mais qui ils étaient, ce qu'ils faisaient, ce qu'on voulait dire quand on les appelait catholiques romains, nul n'aurait pu l'expliquer, on savait seulement que cela sonnait mal et parlait de formalisme et de superstition... On ne retrouvait les catholiques, en Angleterre, que dans les endroits reculés, dans les ruelles, dans les caves, dans les mansardes ou dans la solitude de la campagne, séparés de la foule au milieu de laquelle ils vivaient ; on les entrevoyait seulement dans l'obscurité, à travers le

brouillard ou le crépuscule, fantômes fuyant de-ci, de-là, devant les fiers protestants, maîtres de la terre [1].

Lorsque le progrès des mœurs contraignit « ces fiers protestants » d'adoucir les lois et d'accorder aux catholiques l'accès des fonctions [2], ceux-ci, semblables à des enfants longuement martyrisés, avaient pris une telle habitude de l'effacement apeuré, qu'un évêque même se rencontrait, en pleine année 1830, pour les dissuader d'entrer dans la carrière publique à cause des dangers qu'y pourrait courir leur foi [3]. A l'école de ce prélat, les catholiques anglais étaient condamnés à se comporter en émigrés de l'intérieur, au temps même où devant eux les portes commençaient de se rouvrir : « Leurs chaînes étaient enlevées, disait tristement Wiseman ; non la crampe et l'engourdissement que ces chaînes avaient produits [4]. »

On eût pu croire que ces malheureux effarouchés, dans la retraite où ils se barricadaient, éprouvaient du moins une sorte d'attrait à garder jalousement, dans toute leur plénitude, l'intégralité des observances romaines. Mais il n'en était rien : ils semblaient bien plutôt donner au monde cette attristante leçon, qu'une foi trop longtemps « mise sous le boisseau », bien loin d'être protégée, court le risque de se décomposer et de se diminuer. Ils avaient une peur étrange des pratiques de piété les plus courantes en terre catholique, rosaire, litanies, exposition et bénédiction du Saint-Sacrement, vénération des images des saints ; et si leur répugnance pour les « dévo-

1. Thureau-Dangin, *op. cit.*, I, p. XIII.
2. Sur les progrès légaux de la situation des catholiques dans l'Angleterre contemporaine, voir un excellent travail de M. Paul Nourrisson dans la *Revue catholique des institutions et du droit*, mai 1903.
3. Thureau-Dangin, *op. cit.*, I, p. 129.
4. Thureau-Dangin, *op. cit.*, I. p. 135.

tions italiennes[1], » comme ils disaient, s'exprimait parfois avec une fierté tout anglaise, on n'avait pas de peine à découvrir, derrière cette apparence de fierté, l'atavisme de la peur. C'était la peur qui avait amené leurs ancêtres à se détacher de ces pratiques trop palpables, trop tangibles, et dès lors trop aisément exposées à l'œil du policier, au châtiment du bourreau ; la peur encore, l'inconsciente peur héréditaire, empêchait l'infortuné troupeau, — *pusillus grex*, — de les reprendre et de les remettre en honneur.

Aspirant à être ignorés, à se rendre invisibles, il était naturel qu'ils fussent méconnus : Newman fut très étonné, après sa conversion, de ne point rencontrer chez les prêtres du catholicisme « ce caractère doucereux et affecté qu'on leur imputait d'ordinaire »; et Ward, un autre nouveau venu, ne s'était pas encore corrigé de son injuste sévérité d'anglican lorsqu'il disait à Jowett : « Les catholiques anglais ne savent pas ce que c'est que l'éducation. Beaucoup d'entre eux ne peuvent écrire l'anglais. Quand l'un d'eux entre en controverse avec un protestant, c'est un barbare se rencontrant avec un homme civilisé. » Ainsi parlait un converti, et l'un de ceux qui mettaient au service de Pie IX l'activité la plus docile et la plus exubérante ; ainsi parlait celui qu'on pourrait peut-être dénommer le Louis Veuillot de l'Angleterre.

« Nous sommes heureux de vous souhaiter la bienvenue, monsieur Ward, lui avait dit, au surlendemain de sa conversion, Mgr Griffiths, vicaire apostolique de Londres. Du reste, nous n'avons rien à vous donner à faire. » Ce langage était révélateur, il attestait le médiocre enthousiasme avec lequel les catholiques anglais accueillaient une recrue nouvelle; tout bruit leur était odieux, et les convertis faisaient

1. Thureau-Dangin, *op. cit.*, II, p. 24.

du bruit autour de l'Église et bientôt en feraient dans l'Eglise. Les catholiques de naissance, ombrageux et timides, n'aimaient pas que le public s'occupât trop du catholicisme, et redoutaient aussi, dans leurs discrètes chapelles, l'intrusion de toute influence imprévue. Ils avaient crainte des courants d'air, dont parfois l'Esprit a besoin. Il semblait qu'à leur lit de mort le seul témoignage qu'ils souhaitassent de se rendre devant Dieu pût se formuler dans la célèbre parole de Sieyès : « J'ai vécu. » Et certes, pour leurs ancêtres, à qui chaque messe pouvait coûter la pendaison, c'était beaucoup, apparemment, de pouvoir dire en mourant : « J'ai vécu », et le Dieu caché qu'on servait en cachette ne demandait rien de plus. Mais au clair soleil du XIX[e] siècle, les catholiques anglais, héritiers de trois cents ans d'alarmes, avaient mieux à faire qu'à « avoir vécu »; ils avaient à vivre; il leur fallait, sortant de leurs catacombes, s'arracher à cette sorte de joug que laisse encore peser sur la liberté des âmes la tyrannie des bourreaux disparus.

Treize siècles plus tôt, l'Église celtique de la Grande-Bretagne, se repliant devant les Saxons et les Angles, avait envieusement marchandé à ces barbares le trésor de ses croyances et de ses sacrements ; elle s'était terrée, elle s'était tapie, comme une Eglise qui fuyait le jour, jusqu'à ce que le pape Grégoire le Grand eût envoyé le moine Augustin, pour que la lumière chrétienne se fît plus généreuse, plus rayonnante, à travers les immenses brouillards de là-bas. Les catholiques anglais, dans le premier tiers du XIX[e] siècle, rappelaient en quelque mesure, par leur attitude débile et boudeuse, les Celtes du VI[e]; et ce n'est qu'en reprenant contact avec Rome que le catholicisme anglais sortit enfin de son engourdissement solitaire. Il reprit contact avec Rome par Wiseman, qui fut, sur les bords du Tibre, élève et recteur du collège anglais ; par Newman, qui, une

fois converti, humilia et paracheva la maturité de son génie en allant étudier au collège de la Propagande ; par Manning, enfin, d'autant plus attaché aux magnificences du « papisme romain » qu'il abhorrait les ambitions du « césaropapisme » britannique. M. Thureau-Dangin consacre d'ailleurs d'attrayants chapitres aux divergences qui séparèrent ces grands hommes, et qui leur furent, suivant la belle parole de Newman, une « occasion d'exercer la charité [1]. » Mais Newman lui-même, — si enclin fût-il, parfois, à craindre que l'accent impérieux de certaines définitions dogmatiques n'eût pour effet de « rejeter plus loin les temps et les moments du triomphe de Dieu [2] », — Newman, cependant, sans redouter le reproche d' « ultramontanisme », se réjouissait d'acclimater sur les lèvres anglaises, à la faveur de son merveilleux petit livre : *Méditations et Dévotions* [3], un grand nombre de prières d'origine italienne ; et nul ne sut, comme lui, réveiller chez les catholiques d'Angleterre un besoin de communion étroite, familière, avec l'Église universelle ; nul ne sut comme lui, pour qu'ils trouvassent enfin la cime de cette Église, tourner leurs regards vers les sept collines. Ainsi les anciennes familles catholiques, qui ne pouvaient point se glorifier, — ou presque point, — d'avoir contribué à la renaissance catholique anglaise, recueillaient de cette renaissance non seulement plus de considération parmi leurs concitoyens, mais aussi un avantage intellectuel et un profit spirituel ; et grâce à ces anglicans de la veille, elles devenaient en quelque façon plus catholiques, plus romaines. C'était d'Oxford et de Cambridge, de Londres et de Birmingham que s'envolaient, pour

1. Thureau-Dangin, *op. cit.*, III, p. 75.
2. Thureau-Dangin, *op. cit.*, III, p. 125.
3. Ce livre vient d'être traduit par Mlle Pératé à la librairie Lecoffre, avec une préface de M. Henri Brémond.

elles, sur les lèvres d'un Newman ou d'un Ward, d'un Manning ou d'un Faber, les mots libérateurs qui les affranchissaient de tout respect humain et qui les invitaient à ne rien estomper de leur personnalité religieuse, fille et sujette de l'Eglise romaine.

Au début du mouvent d'Oxford, on entrevoyait l'effort âpre et personnel de consciences indépendantes, en révolte contre l'embrigadement de l'Eglise anglicane, en marche vers un christianisme plus actif, plus intense, plus fécond en mystérieux effluves ; et, dans l'allure de ces consciences, dans la fierté même avec laquelle l'une d'entre elles, celle de Newman, croyait parfois « ne voir ici-bas que deux êtres, Dieu et elle-même », et dans l'enthousiaste indépendance avec laquelle elles ressaisissaient la tradition comme on prend possession d'une force conquise, on retrouvait, encore, fortement accusés, les traits les plus essentiels de l'individualisme protestant. Les conversions se multipliaient, par lesquelles cet individualisme achevait de s'affirmer en commençant volontairement d'abdiquer ; les propres méthodes de la Réforme avaient raison de la Réforme, et tout de suite, dès le lendemain, ces évolutions étranges avaient ce premier résultat de développer, en Angleterre, certaines maximes et certaines pratiques d'attachement public au Saint-Siège, et de faire succéder, à l'époque où les catholiques d'Angleterre n'étaient romains qu'avec quelque gêne, une autre époque, toute différente, où sous la direction d'un Manning, ils seraient romains avec orgueil. Ouvriers de la onzième heure, les hommes que l'Eglise romaine enlevait à l'anglicanisme étaient tout de suite, quoi qu'il en coutât aux susceptibilités des catholiques anglais, distingués et honorés par l'autorité du Saint-Siège : la terrible lutte d'influence entre Errington, le catholique de vieille roche, et Manning, le converti de la veille, aboutissait à la vic-

toire du second. « Si les théologiens d'Oxford entraient dans l'Église, — avait écrit Wiseman en 1841, avant même qu'aucune conversion ne fût déclarée, — nous devrions être prêts, nous catholiques de jadis, à retomber dans l'ombre et à passer au second plan[1]. » Le pronostic était perspicace, non moins que désintéressé; Pie IX le justifiait, vingt et un ans plus tard, en faisant de Manning le successeur de Wiseman sur le siège de Westminster. Rome, ce jour-là, passait outre aux propositions du chapitre, où les préventions contre les convertis demeuraient vivaces; de par la volonté de Rome, — et Rome, en l'espèce, savait ce qu'elle faisait, — les derniers devenaient les premiers, et les premiers les derniers; et puisque la renaissance catholique anglaise avait pour effet immédiat de rendre plus étroits et plus robustes les liens de l'Angleterre avec Rome, il était naturel que l'Eglise romaine recrutât parmi les agents de cette renaissance ses dignitaires les plus respectés.

De telles nouveautés survenaient dans un pays où longtemps certaines familles pieuses avaient dit en leur prière : « Déjoue, Seigneur, les machinations du papisme, soit au dedans, soit au dehors de l'Église. Que toutes les inventions de l'évêque de Rome contre la vérité sacrée soient confondues. Seigneur! puisse le papisme subir bientôt sa défaite finale, et puisse Babylone, depuis longtemps condamnée, cesser d'opprimer la terre[2] ! » Non moins expressive, d'ailleurs, en sa forte brièveté, était l'inaltérable devise nationale: « *No popery!* Point de papisme ! » Aussi les progrès de Rome, de temps à autre, se heurtaient-ils à des colères: c'était, en 1850, lord John Russell dénonçant comme une « agression papale » le rétablissement par Pie IX de la hiérarchie épisco-

1. Thureau-Dangin, *op. cit.*, I, p. 226.
2. Thureau-Dangin, *op. cit.*, I, p. XXX.

pale; c'était Gladstone, en 1874, déchaînant son éloquence contre les audaces du « vaticanisme ». Mais le catholicisme « papiste » passait outre; il affectait, d'autant plus, de se mêler à la vie intellectuelle et sociale de la nation anglaise. Wiseman multipliait les conférences sur des sujets étrangers aux choses religieuses : art, science, économie sociale, hygiène, philosophie; il voulait, par là, « montrer aux protestants que les catholiques pouvaient, aussi bien qu'eux, donner au public un régal intellectuel [1]. » En quoi Wiseman avait raison : « Les conférences de Votre Eminence, lui écrivait un notable catholique, M. de Lisle, font plus que toutes les controverses du monde, pour gagner le cœur de la vieille Angleterre [2]. » De même, il n'y avait à proprement parler rien d'humain à quoi Manning, successeur de Wiseman, consentît à rester étranger : rien ne lui était plus à cœur que de sortir de la sacristie, et de promener sa pourpre cardinalice partout où des idées se discutaient et partout où des réformes se concertaient, dans les réunions de la Société métaphysique comme dans les *meetings* de l'anti-alcoolisme. « Toute la vie civile et politique de l'Angleterre, écrivait-il en 1890, nous est ouverte à nous catholiques, si seulement nous savons comment y entrer et comment nous y conduire [3]. » Et de fait, à la fin du XIX[e] siècle, on voyait les catholiques occuper quarante et un sièges à la Chambre des *lords* et détenir toujours quelque portefeuille dans les ministères successifs; on voyait les dignitaires du catholicisme anglais siéger à côté des prélats anglicans, la pourpre cardinalice obtenir une certaine préséance, et les deux convertis les plus illustres de l'Angleterre, Newman et Manning, con-

1. Thureau-Dangin, *op. cit.*, II, p. 262-263.
2. Thureau-Dangin, *op. cit.*, II, p. 263.
3. Thureau-Dangin, *op. cit.*, III, p. 269.

duits par de véritables cortèges nationaux à leur suprême lieu de repos.

Le siècle durant lequel les catholiques de Grande-Bretagne s'étaient abandonnés avec le plus de confiance aux inspirations romaines était en même temps le siècle durant lequel ils avaient pénétré dans la vie même de l'Angleterre, et s'étaient fait connaître et respecter comme des collaborateurs notoires de la grandeur nationale ; les néophytes auxquels Rome confiait les destinées de l'Église d'Angleterre rendaient cette Église, tout à la fois, de plus en plus romaine et de plus en plus anglaise ; et les 160.000 catholiques qui, dans l'Angleterre de 1815 ou de 1820, semblaient rougir de vivre et fuir la lumière, — *gens lucifuga*, disait un jour Newman [1], — faisaient place, vers la fin du siècle, à 1.500.000 catholiques, désormais forts de leur nombre même, et plus forts encore, peut-être, parce qu'ils se réclamaient, sans ambages, d'un état civil dressé à Rome, et parce qu'ils n'avaient nul scrupule à considérer la libre Angleterre comme librement ouverte à leurs libres énergies. Il était réservé au pays du *No popery* de montrer que l'idée catholique, interprétée par un Manning sous le regard d'un Léon XIII, n'isole point les hommes de la vie nationale et de la vaste besogne humaine ; qu'elle arrache les persécutés de la veille au rôle de boudeurs et de frondeurs ; qu'elle ne répugne pas à jeter ses adeptes dans le creuset des nations ; qu'entre elle et l'esprit civique l'alliance est naturelle ; et la renaissance catholique en Angleterre, au XIXe siècle, ne fut si somptueuse et si durable que parce qu'elle réintégra, dans l'esprit des catholiques eux-mêmes, la notion de leurs devoirs sociaux.

1. Thureau-Dangin, *op. cit.*, I, p. XIII.

III

S'il est vrai qu'il soit mauvais, pour une religion qui veut agir, d'être servilement enclose dans le réseau des institutions d'État, on comprendra sans peine que, dans l'Angleterre du XIXe siècle, le catholicisme était mieux prédestiné que l'anglicanisme à jouer un rôle social.

La renaissance catholique, en effet, coïncidait avec l'émancipation politique des catholiques ; par une série de mesures très franches et très décisives, l'Etat anglais, aux alentours de 1830, supprima toutes les vexations et leva tous les ostracismes dont ils étaient jusque-là les victimes ; le fameux *bill* de 1850, frappant d'une amende de 100 livres toute personne qui accepterait, dans le Royaume-Uni, les titres épiscopaux créés à nouveau par Pie IX, ne fut jamais appliqué ; et l'Eglise romaine se développa, sous le gouvernement de la Reine, avec une sécurité et un éclat que tous les autres pays pouvaient envier. L'État anglais, en tant qu'État, fut constamment fidèle, dans les deux derniers tiers du XIXe siècle, aux maximes de liberté religieuse, et le catholicisme en bénéficia brillamment.

Mais inversement, à la même époque, l'Église anglicane, en tant qu'Église, se rangeait de plus en plus étroitement sous la tutelle des bureaucrates officiels ; et ces bureaucrates et ces magistrats pesaient sur elle, d'un poids lourd et déprimant, parce qu'ainsi l'exigeait sa propre constitution ecclésiastique. Il était désormais dans l'essence de l'État anglais de laisser les Églises libres ; mais il était, de tout temps, dans l'essence de l'Église anglicane d'être une institution de l'État, un département de l'État. C'est

parce qu'anglicans, c'est parce que sujets de ce département, que les prêtres ritualistes encouraient de sérieux et perpétuels ennuis ; les mêmes pratiques sacramentelles qui les exposaient à des pénalités d'Etat, tant qu'ils demeuraient dans l'Église anglicane, devenaient inoffensives, indemnes, et jouissaient de la tolérance commune, du jour où ils quittaient cette Église. L'État anglais ne jouait au théologien et au liturgiste qu'en tant qu'il s'agissait de l'Église anglicane, à laquelle il offrait un cadre nécessaire; hors de cette Église, les âmes anglaises étaient libres. « Nous n'apercevons dans l'Église anglicane, écrivait Newman, qu'une fonction ou une opération de l'État, — sans une substance, — une pure agrégation de fonctionnaires dépendants du pouvoir civil souverain et vivant en lui. Elle n'est responsable de rien ; elle ne peut mériter ni blâme, ni éloge ; mais les sentiments qu'elle excite, quels qu'ils soient, doivent être reportés sur le pouvoir suprême qu'elle représente et dont la volonté est comme sa respiration [1]. » Ainsi, la vie de l'Eglise anglicane était serve de l'État, parce qu'elle ne pouvait, physiologiquement parlant, si nous osons dire, avoir d'autres pulsations que des pulsations commandées par l'État. Le siècle qui, d'une part, émancipait au delà de la Manche l'Église catholique, amenait au contraire l'Eglise anglicane à persévérer de plus en plus impitoyablement dans son être, c'est-à-dire dans sa dépendance; et la liberté qui s'offrait aux catholiques, et dont ils profitaient, semblait au contraire reculer, toujours plus lointaine, toujours plus inaccessible, devant cette élite d'âmes anglicanes, qui, par une contradiction féconde en douleurs, persistaient à l'appeler de leurs vœux.

Mais si rien n'est plus profitable à l'énergie d'une

1. Thureau-Dangin, *op. cit.*, II, p. 177-178.

Église que la pleine liberté de sa vie intérieure,cette situation différente des deux confessions donnait au catholicisme, pour les luttes permanentes dont l'âme anglaise est l'enjeu, d'étranges et précieux avantages. L'action sociale qu'exerce une Église est en raison de son indépendance: le peuple, lors même qu'il se sent ou qu'il se croit représenté par les corps constitués de l'État, n'attache qu'une médiocre importance religieuse à une Église qui lui apparaît comme l'émanation de cet État,et dont Newman pouvait dire qu'elle n'était « qu'une sorte d'accessoire, d'appendice, d'arme ou de parure du pouvoir royal. » C'est ce que sentirent, vers le milieu du siècle dernier, les théologiens qui s'efforcèrent de créer, sous les auspices de l'anglicanisme, une sorte de socialisme chrétien, les Denison Maurice et les Antony Hort. Rattachés au *Broad Church* par l'élastique complaisance de leur *Credo*, ils estimaient, cependant, que l'Etat ne pouvait que faire obstacle à la vraie popularité du Christ. La « respectable » et « confortable» allure qui méritait aux dignitaires de l'Eglise anglicane les honneurs décernés par l'État apparaissait à ces réformateurs, de même qu'aux « tractariens », comme un médiocre moyen de propagande et de conquête ; et ce qu'il y avait d'un peu haut et d'un peu sec dans la belle et grave tenue des *high fashioned clergymen* [1] les prédestinait assez mal au contact avec la pauvreté.

Cent ans plus tôt, les développements du prolétariat industriel avaient offert au méthodisme naissant un merveilleux terrain d'action : l'Esprit était descendu vers les pauvres, il les avait relevés, sans que l'Église anglicane parût envier au méthodisme cette prolifique et sordide clientèle. Subitement, en 1851, lorsque la vieille Angleterre se souleva contre l'érec-

1. Thureau-Dangin, *op. cit.*, I, p. 4 et 76.

tion par Pie IX d'un archevêché à Westminster et de douze autres évêchés, une voix retentit, qui n'était autre que celle du nouvel archevêque, et qui annonçait aux pauvres les libéralités nouvelles de l'apostolat catholique [1].

Wiseman, avec une éloquente ironie, rassurait les inquiétudes du chapitre anglican : « Les dignitaires anglicans de l'abbaye, promettait-il, n'auront rien à souffrir dans leurs droits temporels ni dans la tranquille possession de leurs titres et de leurs dignités. Ce splendide bâtiment, ses trésors artistiques et ses riches revenus, ne sont pas la partie de Westminster qui doit m'occuper. » Et puis il continuait :

La partie qui m'intéresse forme un effrayant contraste avec toute cette magnificence, qu'elle touche cependant de très près. Autour de l'abbaye de Westminster s'étendent des labyrinthes de ruelles, de cours, d'allées, de bouges, hideux repaires de l'ignorance, du vice, de la dépravation et du crime, en même temps que de la malpropreté, de la misère noire et de la maladie. L'atmosphère de ces lieux est le typhus ; leur ventilation est le choléra. Une population presque innombrable, qui est en grande partie catholique (de nom du moins), y fourmille. Voilà la seule partie de Westminster que je convoite, que je serai heureux de réclamer, de visiter comme un pâturage béni, où je garderai les brebis de la sainte Eglise. Car c'est là que l'évêque doit remplir son devoir sacré de consoler, de convertir et de préserver du mal... Si les richesses de l'abbaye restent inactives et ne se répandent pas, si on ne les emploie pas à tirer la population environnante de l'abîme où elle est plongée, qu'on ne porte pas envie à l'homme, quel qu'il soit, qui, sous un nom

1. Les origines économiques et sociales du méthodisme ont été bien étudiées par M. Élie Halévy dans la *Revue de Paris*, des 1er et 15 août 1906.

quelconque, n'ambitionne que cette dernière part, sans rien prétendre à celle des avantages temporels [1].

Cet *Appel au peuple anglais*, par lequel Wiseman célébrait et justifiait la résurrection officielle de l'Eglise catholique en Angleterre, semblait nouer un pacte entre le « romanisme » restauré et les classes les plus déshéritées du royaume. Quelques semaines après, les fiers universitaires qui naguère s'attardaient, à Sainte-Marie d'Oxford, à surprendre l'âme de Newman sur les lèvres de Newman, apprenaient avec stupéfaction que, dans un coin de Birmingham, son éloquence ne croyait pas déchoir en se dépensant pour une quarantaine de pauvres ouvriers irlandais [2]. A son tour, la haute société de Londres était comme ébahie lorsqu'elle apprenait que Manning, dont les clubs, hier encore, goûtaient avec ravissement les brillantes qualités de causeur, Manning à qui l'on avait songé pour faire de lui l'aumônier de la Reine, s'en allait désormais, à la voix de Wiseman, dans le quartier déshérité de Bayswater, fonder une communauté d'Oblats de Saint-Charles, pauvres parmi les pauvres [3].

Car les missions dans les faubourgs indigents étaient la première préoccupation de Wiseman. Il arrivait, parfois, que certaines congrégations qu'il chargeait de cette besogne excipaient d'empêchements provenant de leurs règles particulières. « Presque toutes les communautés religieuses, ripostait Wiseman avec quelque tristesse, sollicitent sans cesse des dispenses, les unes pour le jeûne et l'abstinence, les autres pour le chœur, toutes pour l'habit, et si on leur demande : Pourquoi ces exemp-

1. Thureau-Dangin, *op. cit.*, II, p. 213.
2. Thureau-Dangin, *op. cit.*, II, p. 264.
3. Thureau-Dangin, *op. cit.*, II, p. 288.

tions? elles vous répondent : Ce sont les circonstances locales qui les exigent. Mais qui donc songe à recourir au même pouvoir dispensateur, pour faire lever des restrictions qui empêchent de faire le bien de la manière que le pays réclame [1] ? » A peine réinstallée, la hiérarchie catholique anglaise se préoccupait des besoins populaires pour y répondre, des désirs populaires pour les prévenir.

Wiseman préparait le terrain pour Manning. « Pendant plus de cinquante ans, disait celui-ci en 1890, j'ai vécu au milieu du peuple, dix-sept ans parmi les laboureurs et les bergers du Sussex, et dix-neuf ans au milieu du peuple de Londres. J'ai vu, entendu et connu leurs besoins, leurs souffrances, leurs misères, l'échec de leurs réclamations et de leurs espérances, et toute mon âme est avec eux [2]. » Ainsi se définissait, sous l'éclat de la pourpre romaine, Henry Edward Manning, archevêque de Westminster. Il était advenu, pour lui, le même phénomène que pour Ruskin [3] : la Bible l'avait fait sociologue. « Moïse m'a rendu radical [4] », expliquait-il plaisamment. Manning, comme Ruskin, avait médité les imprécations sans nombre par lesquelles l'Ancien Testament crie vengeance contre le riche pour l'accablement du pauvre ; et, dans son imagination, ces souvenirs bouillonnaient encore, lorsqu'il fut appelé, dans un vaste diocèse, à la royauté des âmes.

« Arriver à accomplir un peu de simple justice chrétienne, avec une sincère parole ou action anglaise, faire de la loi chrétienne une règle de vie, et fonder

1. Lettre de Wiseman au P. Faber, du 27 octobre 1852, dans Wilfrid Ward, *Le cardinal Wiseman*. Trad. Cardon, II, p. 136-149. Paris, Lecoffre, 1900.
2. Thureau-Dangin, *op cit.*, III, p. 261.
3. Voyez H.-J. Brunhes, *Ruskin et la Bible*. Paris, Perrin, 1902.
4. Thureau-Dangin, *op. cit.*, III, p. 261.

sur elle une réforme sociale ou un désir de réforme, nous savons trop bien ce que vaut notre foi pour cela ! Vous pourriez plutôt extraire un éclair de la fumée de l'encens qu'une vraie action ou passion de votre moderne religion anglaise[1]. »

Ainsi parlait Ruskin, en 1864, dans sa conférence des *Trésors des rois ;* il semblait demander compte à l'anglicanisme de sa stérilité. Mais l'action sociale de Manning allait réhabiliter, aux yeux de l'univers, l'esprit religieux de l'Angleterre. « Dieu veuille, écrivait l'archevêque catholique de Westminster, que le peuple ne nous regarde jamais, nous catholiques, comme des *tories*, appartenant au parti qui fait obstacle à l'amélioration de sa condition ! Dieu veuille que nous ne paraissions pas les serviteurs de la ploutocratie, au lieu d'être les guides et les protecteurs des pauvres[2] ! »

Dieu veuille ! disait Manning. Et Dieu voulut, parce que Manning, son serviteur, voulut. Les catholiques cessèrent d'apparaître comme des *tories*, ou comme des serviteurs de la ploutocratie, en ce jour de 1889 où un vieillard de quatre-vingt-deux ans s'en fut, pendant cinq longues heures, haranguer le comité de la grève des *dockers*, et fit accepter par ces meneurs la transaction qui terminait la grève : « Si vous refusez, leur disait-il audacieusement, j'irai moi-même haranguer la foule des grévistes : 25.000 d'entre eux sont mes fils spirituels ; ils m'écouteront[3]. » Manning avait assez aimé le peuple pour être sûr de l'audience du peuple. « Mon radicalisme, déclarait-il, plonge jusqu'aux racines de ses souffrances[4]. » Autant

1. Ruskin, *Sésame et les lys,* trad. Marcel Proust, p. 144. (Paris, librairie du *Mercure de France*, 1906.)
2. Thureau-Dangin. *op. cit.*, III, p. 262.
3. Thureau-Dangin, *op. cit.*, III, p. 268-269.
4. Thureau-Dangin, *op. cit.*, III, p. 270.

jadis il avait aimé l'élégance distante du *clergyman* anglican et redouté, peut-être, le contact un peu fruste des pauvres prêtres catholiques, autant, avec l'âge, Manning s'était fait peuple. « L'époque qui vient, écrivait-il en 1891 au comte Albert de Mun, appartiendra, non aux capitalistes ni à la bourgeoisie, mais au peuple... La vraie demeure de l'Église est chez le peuple [1]. » Manning escomptait le siècle futur : s'adressant à des fidèles dont les grands-pères semblaient gênés par leur propre catholicisme comme on l'est par un anachronisme, Manning, au contraire, leur ouvrait et leur livrait l'avenir. Il émettait, avant l'heure, dans son livre : *De la dignité et des droits du travail*, certaines thèses que l'école de Manchester pouvait à juste titre réputer des affronts, la thèse, par exemple, de la fixation d'un salaire minimum [2]. Avec Manning, le catholicisme anglais était devenu assez fort pour conférer avec l'industrie anglaise, c'est-à-dire avec la puissance qui depuis près de deux cents ans assurait à l'Angleterre une éclatante façade de prospérité ; et devant cette façade, Manning surgissait, porte-voix des pauvres [3].

Un publiciste d'outre-Manche, M. George Haw, entreprenait dernièrement une enquête, auprès des *clergymen* et des ouvriers anglais, sur la situation prise par les diverses Églises protestantes d'Angleterre à l'endroit de la question ouvrière.

Des ecclésiastiques de haut rang, comme le doyen Kitchin, ne craignaient pas de reconnaître, devant l'interrogateur, ce qu'il y a de guindé, de trop pro-

1. Thureau-Dangin, *op. cit.*, III, p. 262.
2. Voir Manning, *La question ouvrière et sociale*, trad. Boyer d'Agen. Paris, Tolra.
3. Assurément rien n'a pu faire oublier les études de M. Francis de Pressensé sur le cardinal Manning (Paris, Perrin, 1896), et M. l'abbé Hemmer a donné, à la librairie Lethielleux, une biographie détaillée du cardinal.

tecteur, chez beaucoup de membres du clergé anglican, lents à comprendre que l'Angleterre est devenue une démocratie. « Dans l'Irlande catholique, expliquait un candidat ouvrier, M. George Lansbury, la religion est une chose plus réelle pour les pauvres qu'elle n'est en Angleterre. » Et la plupart des interlocuteurs de M. George Haw laissaient voir une sorte d'antipathie pour le formalisme et la « respectabilité » de l'Église officielle, un attrait assez vif pour le ritualisme, et le sentiment que des changements profonds sont nécessaires pour que l'anglicanisme exerce une action sociale. « Si le mouvement *High Church* ralliait tous les évêques et tous les prêtres de paroisse, disait l'un des *clergymen* consultés, on unirait dans l'Église d'Angleterre, considérée comme partie de la *Catholic Church*, tout ce qu'il y a de vraie religion en Angleterre, et si, dans cette évolution, on perdait l'Église respectable et établie, alors *Laus Deo !* » — « Les ouvriers, expliquait un autre, regardent l'Église anglicane comme un gros club conservateur, opposé aux droits du travail. S'ils subissent quelque action religieuse, c'est sous l'influence du prêtre du *High Church*, pleinement évangélique, avec de fortes tendances socialistes [1]. » Observez cette coïncidence, sur les mêmes lèvres, entre des professions de foi ritualistes et le souhait d'une action sociale sérieuse, profonde et sincère, et cette sorte de persuasion que c'est en se montrant de plus en plus hospitalier aux pratiques romaines que l'anglicanisme reprendrait sur le peuple une influence bienfaisante [2]. La renaissance catholique,

1. Haw, *Christianity and working classes*, pp. 167, 251, 255-56. Londres, Macmillan, 1906.

2. Dans la *Revue Catholique des Églises*, décembre 1906, p. 646-647, un *fellow* d'Oxford, le Rev. J. M. Thompson, donne de très curieux renseignements sur la « Ligue socialiste de l'Église » (*Church socialist League*), formée dans l'anglicanisme

qui se manifesta, dans le catholicisme anglais, par une incursion des exigences de l'Évangile dans le domaine économique, serait-elle donc destinée, dans l'anglicanisme même, à préparer et à mûrir un renouveau de « christianisme social ? »

« Si je n'étais pas devenu catholique, écrivait Manning, je n'aurais jamais pu travailler pour le peuple, en Angleterre, comme celui-ci pense que je l'ai fait. L'anglicanisme m'aurait enchaîné. La liberté de la vérité m'a élevé au-dessus de toute dépendance et limitation [1]. » Il estimait que l'Église de l'Etat ne peut pas être l'Église du peuple ; il consentait joyeusement que le catholicisme laissât à l'anglicanisme la première estampille. « Ma conviction, disait-il encore, est que l'Eglise ne se répandra en Angleterre, que si elle manifeste de larges sympathies populaires qui l'identifient, non avec ceux qui gouvernent, mais avec les gouvernés [2]. »

Les « tractariens » et Newman avaient apporté à leurs compatriotes, en faveur du catholicisme, certaines raisons philosophiques, théologiques, historiques ; Manning apportait des raisons sociales. Il attribuait à l'Eglise romaine, avec un acharnement de preuves, l'honneur de toutes les initiatives pour lesquelles lui-même était aimé. Parmi les innombrables assistants qui, en 1892, honorèrent la renaissance catholique elle-même en honorant la dépouille

« en vue d'unir le clergé et les fidèles de lÉglise d'Angleterre qui croient en la mission sociale de l'Église, qui sont, en même temps, tristement conscients de son manque à comprendre ou à remplir cette mission. » Cette *Ligue* exige de ses membres des « convictions socialistes, au sens historique et économique du mot »; et c'est particulièrement dans le parti catholique de l'anglicanisme qu'elle se recrute : « Le parti catholique, écrit le Rev. Thompson, tend de plus en plus à devenir démocratique au sein de l'Église. »

1. Thureau-Dangin, *op. cit.*, III, p. 263.
2. Thureau-Dangin, *op. cit.*, p. 262.

mortelle de Manning, d'aucuns peut-être se souvenaient que le caractère démocratique de cette renaissance avait été, dès le début, pronostiqué par un « tractarien », mort tout jeune sur le seuil de l'Église, Hurrell Froude, et que, dès 1835, ce Froude, séduit par les idées de Lamennais, rêvait d'une Église s'appuyant sur les classes pauvres [1]... Et comme l'anglicanisme n'avait pu se dérober à la gloire onéreuse et paralysante d'être « chose d'État, » c'était le catholicisme qui, par la bouche de Manning, avait eu l'audace d' « éveiller chez les *dockers*, — suivant les propres termes de leur adresse de remerciements, — la conscience de leur dignité d'hommes [2] » ; c'était le catholicisme, libre de s'allier avec les pauvres, qui avait accompli le rêve du « tractarien » Froude.

1. Thureau-Dangin, *op. cit.*, I, p. 56.
2. Thureau-Dangin, *op. cit.*, III, p. 273.

V

LES ORIGINES SOCIALES DU CENTRE ALLEMAND

Le Centre, en Allemagne, a mené les catholiques à la victoire ; l'idée fausse qu'en France on se fait du Centre allemand nous mène, au contraire, à la défaite. « Formons un parti catholique, unissons-nous, comme les hommes du Centre, et nous vaincrons. » Des presbytères aux salons, des salons aux presbytères, ces propos se colportent, scandés par de beaux gestes d'optimisme, qui déjà semblent tenir la victoire avant même de l'avoir conquise. Soudain surviennent des heures où le pessimisme prévaut, où les illusions déconcertées s'exhalent en soupirs ; alors, dans les sphères catholiques, une phrase gémissante se module sans cesse, comme une sorte de reproche à l'adresse de Dieu : « Pourquoi n'avons-nous pas un Windthorst ? » Voilà d'après quelle conception simpliste beaucoup de catholiques agissent ou plutôt se dispensent d'agir : ayant des *leaders* dont la conscience est une force et dont l'éloquence est une gloire, ils attendent, non sans quelque ingratitude, la personnalité libératrice, le Windthorst de céans, qui les unifiera d'une façon mécanique et qui, mécaniquement aussi, les fera vaincre par la force même de l'union. L'on dirait, à les entendre, qu'il suffit d'un Windthorst pour créer un Centre, et que leurs frères

d'Allemagne furent sauvés par l'improvisation artificielle d'un politique de génie.

Je crois qu'aucune erreur ne pèse plus lourdement sur les destinées du catholicisme français.

Et ce serait une bonne fortune, le début, peut-être, d'un véritable réveil, d'un réveil de bon aloi, si les hommes épris d'action catholique voulaient bien prêter quelque attention au très modeste compte rendu d'un congrès tenu à Mayence en 1848, dont M. l'abbé Bessières a mené à bonne fin la traduction [1].

Le Parlement de Francfort reproduisait très exactement, par sa composition chaotique, le chaos qu'était encore l'Allemagne. Les députés formellement catholiques, disséminés dans les fractions les plus diverses, coalisaient avec ponctualité leurs quatre-vingt-dix-neuf bulletins, lorsque les intérêts de l'Église étaient en jeu. Dans un Parlement qui comprenait cinq cent soixante-cinq membres et qui représentait, non point seulement l'empire d'Allemagne tel que nous le connaissons aujourd'hui, mais aussi l'Autriche, c'est-à-dire des populations en majorité catholiques, les députés formellement catholiques n'atteignaient pas la centaine. Il y avait cela de commun, entre l'Allemagne d'alors et la France d'aujourd'hui, que le souci des intérêts religieux ne tenait qu'une très médiocre place dans les préoccupations de la masse électorale.

Sur ces entrefaites, en octobre, l'assemblée de Mayence se réunit. Les délégués des associations qui,

1. Paris, Bloud, 1906. — Le document allemand s'intitule : *Verhandlungen der ersten Versammlung des Katholischen Vereines Deutschlands am* 3, 4, 5 *und* 6 *October zu Mainz. Amtlicher Bericht* (Mayence, Kirchheim, 1848). — M May a publié à Cologne (libr. Bachem), en 1903, sous le titre : *Geschichte der Generalversammlungen der Katholischen Deutschlands* (1848-1902), une monographie sur la longue série des congrès catholiques allemands, qu'inaugura le congrès de Mayence.

dans les mois précédents, s'étaient essaimées à travers l'Allemagne, participaient à ce congrès. Trois jours durant, ils s'entretinrent du peu qu'ils avaient fait jusque-là... Peu de chose, en effet, la besogne d'un semestre. Mais sur ces modestes assises devait s'élever, dans la suite, comme une invincible tour, le prestigieux parti du Centre, dont on fausserait toute l'histoire si, pour l'écrire, on dédaignait de remonter jusqu'à cet humble *meeting*, le premier en date de ces congrès annuels du catholicisme allemand, qui ont à l'heure présente cinquante-huit ans d'histoire.

Dans cette assemblée de Mayence qui doit être considérée comme l'origine lointaine d'un des plus puissants partis politiques contemporains, aucune action proprement politique ne fut concertée. On serait fort embarrassé, lorsqu'on en feuillette le compte rendu, pour définir l'avis des congressistes sur les questions administratives ou sur le régime futur qui convenait le mieux à l'Allemagne. Il y avait comme une sorte de coquetterie, chez ces prêtres et ces laïques, pour laisser au citoyen catholique une pleine indépendance d'action politique et pour écarter ainsi des esprits cette idée fausse que la profession de catholicisme équivaudrait, dans le train-train quotidien des rapports civiques, à une aliénation complète de jugement et de liberté. On redoutait avant tout de faire œuvre de parti et besogne de parti. Messagers de quelques dizaines de groupements qu'exaltait encore la ferveur des premiers efforts, on eût pu croire que ces congressistes allaient se présenter ambitieusement comme les représentants de l'Allemagne catholique, c'est-à-dire de la majorité de ce qu'était alors le peuple allemand. Tout au contraire, la façon dont ils parlaient et la façon dont ils agissaient dénotait un sentiment très exact de leur faiblesse, et si parfois c'est une force que de connaître sa faiblesse, les congressistes de Mayence

avaient cette force-là. Les accents vainqueurs, lorsqu'ils devancent la victoire, courent le risque de l'ajourner: au congrès de Mayence, la plupart des orateurs s'abstinrent de ces gestes de défi, de ces fanfares de menace, de ces alleluias prématurés, qui donnent à la mobilisation catholique je ne sais quel aspect d'offensive. On réclamait la liberté pour tous y compris les catholiques, et les fenêtres du vieux château des princes-évêques, où siégeait le congrès, s'ouvraient toutes grandes aux souffles ambiants, qui apportaient jusque dans l'enceinte de l'assemblée les échos turbulents de la phraséologie d'alors. C'est même le charme du compte rendu de ce congrès, que l'année 1848 nous a laissé peu de documents où l'on saisisse avec autant de fraîcheur l'esprit et la couleur même de l'époque: les catholiques de Mayence étaient, dans toute la force du terme, des hommes de leur temps ; ils en avaient les aspirations et les générosités, les modes et même les tics.

Mais du même élan dont ils vibraient avec leur temps, ils le dépassaient. L'idée de liberté, toute simple et toute nue, dont à cette heure d'histoire tant de cerveaux s'engouaient et tant de lèvres s'enchantaient, ne suffisait pas à les satisfaire. Ils voulaient un programme plus positif, qui consistât, non point seulement à défendre contre autrui l'intégrité de la vie catholique, mais à défendre, aussi, contre leurs propres négligences, l'épanouissement de l'idée chrétienne. Dans ces journées de Mayence, les catholiques d'Allemagne firent un retour sur eux-mêmes, sur leur propre responsabilité dans les misères qui les avaient frappés. Ils aimèrent mieux examiner leurs propres défaillances que de se griser d'invectives contre un ennemi qui ne les connaissait mal que parce que, peut-être, ils n'avaient ni su se faire connaître ni mérité d'être mieux connus. Ils aimèrent mieux s'accuser que d'accuser leurs

adversaires ; ils préféraient à la stérilité de certaines doléances la fécondité de certains remords. Lorsqu'on lit leurs délibérations, on ne croit pas se trouver en présence d'un parti qui aspire à une portion d'influence politique, mais bien plutôt d'un groupement religieux qui s'essaie à faire rayonner l'idée chrétienne, d'abord parmi ses membres, et puis autour d'eux et au delà d'eux ; et les manifestations extérieures de ce catholicisme ressuscité n'étaient que le prolongement de la maîtrise qu'il exerçait dans l'intimité des consciences. Avec nos habitudes de lutte et d'esprit, quelque effort nous est nécessaire pour bien comprendre ces méthodes d'action, plus persuasives que militantes, plus diffusives que provoquantes, plus pacifiques que polémiques. Sur les lèvres des orateurs de Mayence, l'idée chrétienne s'offrait au peuple allemand tout entier, comme une messagère de bien-être social et de relèvement national, comme une auxiliaire de la vie populaire, comme une garante de l'émancipation des humbles, comme une avocate tenace de la dignité des pauvres. Quelques semaines auparavant, à Francfort, l'émeute triomphante avait répandu l'effroi : s'élevant au-dessus de ces alarmes d'un jour, l'Église, à Mayence, n'aspira point à paraître comme le bouclier des intérêts conservateurs [1], mais comme la servante de tout un peuple. Elle n'intervenait pas, dès lors, avec ce je ne sais quoi de défiant et d'hostile qui déprécie et compromet, toujours, les idées confisquées par des partis, et bien loin d'affecter des allures d'antagonisme, elle se faisait à Mayence toute à tous.

C'est en se révélant aux populations allemandes

1. Non plus d'ailleurs qu'à l'assemblée de Francfort ; voir l'alerte biographie de Ketteler par M. Jean Lionnet, p. 25-27. (Paris, Béduchaud, 1903.)

comme une force religieuse et comme une force sociale, que le catholicisme, à la longue, presque sans le vouloir, et par une répercussion naturelle et légitime de ce qui se passait à l'intérieur des âmes, devint une force politique : on eut des votes catholiques parce qu'on avait, discrètement, gravement, de longue date et à longue échéance, préparé des intelligences catholiques et des consciences catholiques. Le Centre allemand — on l'ignore trop en France — a ses racines dans des populations où, sur cent hommes, quatre-vingts à quatre-vingt-quinze communient à Pâques. La ville de Mayence, en 1848, vit les lointaines prémices de ce réveil. On a bien fait de nous rendre accessibles, par une excellente traduction, ces vieux feuillets d'un vieux congrès ; j'ose en recommander la lecture à tant de catholiques dont la militante impatience semble aujourd'hui passablement mortifiée ; ils s'attacheront utilement à cette leçon de recueillement et de charité, de réforme intérieure et de bon vouloir social.

VI

UN CONCILE DE RÉSURRECTION : L'ASSEMBLÉE DE WURZBOURG[1]

Il y a cinquante-huit ans, au théâtre de Wurzbourg, installé dans une vieille église désaffectée, archevêques et évêques de la Confédération Germanique donnaient un somptueux spectacle. Ayant affublé de tabliers blancs leurs soutanes violettes dont une ou deux, bientôt, allaient passer à la couleur pourpre, ils allaient de table en table, porteurs de plats, porteurs d'assiettes ; leurs mains habituées à bénir se faisaient un instant servantes des pauvres. Ils offraient à dîner — un dîner en musique — à trois cents indigents de la ville ; c'est par cet acte symbolique qu'ils terminaient le concile qui venait de ressusciter l'Eglise d'Allemagne.

Non loin de leurs séances conciliaires, s'élevait l'admirable palais qu'avait décoré Tiepolo pour les princes évêques d'autrefois. Où donc était-il, le temps où les hommes d'Église, dans ce coin de Bavière, avaient le loisir et le moyen d'appeler sous leur toit les prestiges de l'art italien, le temps où Tiepolo, lointain disciple du Véronèse, faisait flotter aux plafonds, parmi le fouillis des architectures,

1. Cf. notre livre : *L'Allemagne religieuse : le catholicisme 1800-1848*, 2 vol. Paris, Perrin, 2me édit., 1906.

parmi l'encombrement des dieux et des hommes, ces belles et caressantes écharpes de ciel bleu, qui mettent dans les fresques vénitiennes une note d'allégresse et comme une bouffée d'air pur? Les hôtes épiscopaux qu'en cette année 1848 Wurzbourg abritait ne songeaient point à regretter la confortable et fastueuse époque où l'on faisait resplendir chez soi, en convoquant un peintre, un peu du ciel de Venise. Redevenus prélats d'une église militante, c'est à la terre, au pèlerinage de l'humanité sur la terre, que s'attachaient désormais leurs regards anxieux; ils n'élevaient leurs yeux en haut que pour une prière; et tout près de l'endroit où leurs nobles prédécesseurs vivaient en Mécènes, ils s'en allaient présenter la soupe aux pauvres, en apôtres.

***

Le ciel ne semblait bleu que sur les plafonds de Tiepolo, partout ailleurs il était noir. On pouvait se demander si aux vexations de la veille, infligées par les princes, n'allaient pas succéder, pour l'Eglise, d'autres vexations, infligées par la démocratie naissante.

La veille, en certains pays d'Allemagne, un évêque était passible de peines s'il promulguait un jubilé ou bien s'il ordonnait un jeûne sans l'assentiment de l'Etat; un curé ne devait allumer, dans son sanctuaire, que le nombre de cierges permis par la préfecture, et n'y laisser dire qu'une messe par jour; les confréries étaient surveillées, les pèlerinages limités; et chaque fois qu'une âme pieuse voulait offrir à la Vierge un ex-voto, il en résultait toute une affaire entre l'État et la Vierge, représentée par le curé. Publier une lettre ou une décision du pape sans que le ministère eût dit *Amen* passait pour un grave délit. Nos tyranneaux ruraux qui dans ces dernières

semaines voulaient imposer à nos prêtres certaines façons d'enseigner le catéchisme pourraient saluer comme d'aventureux précurseurs les bureaucrates de cette vieille Allemagne. Des circulaires officielles, en ce temps-là, prétendaient imposer au prêtre une méthode pour confesser, et lui conseillaient d'absoudre les pénitents sans leur demander l'énumération de leurs fautes. La bureaucratie wurtembergeoise, gardienne de la tranquillité des citoyens, avait décidé qu'il leur suffirait de dire : j'ai péché, et que le curé, tout de suite, devait pacifier, par une non moins laconique absolution, ces consciences qui n'avaient pas de temps à perdre. Les petits Etats de l'Allemagne s'amusaient à ces jeux dignes de Byzance, lorsque l'orage de 1848 leur apporta d'autres soucis.

Mais cet orage même était gros de menaces pour l'Église. Au parlement de Francfort, un courant radical se dessinait, qui la voulait laïciser. On parlait d'introduire dans l'organisme catholique le principe démocratique ; de faire élire les curés par les fidèles, de confier les paroisses à la tutelle des municipalités, de soumettre l'épiscopat au contrôle de certains synodes auxquels auraient pris part, non seulement tous les membres du clergé, mais aussi des délégués laïques. On proclamait, bien haut, qu'on voulait séparer l'Église de l'État ; mais on ne l'émancipait du pouvoir central que pour l'exposer à l'ingérence impérieuse et pointilleuse des communes. L'année 1848 sonnait le glas, en Allemagne, de certains gouvernements qui avaient causé à l'Église les plus graves dommages ; mais parmi les vainqueurs, un certain nombre voulaient qu'à son tour l'Église eût son « Quarante-huit » ; qu'en elle, comme en dehors d'elle, le principe d'autorité chancelât, que dans la société religieuse comme dans la société civile le pouvoir, désormais, vînt d'en bas. La même évolution qui libérait l'Eglise de certaines entraves

suscitait contre elle d'autres hostilités auxquelles devaient faire front d'autres méthodes.

***

Comment les évêques d'Allemagne, dans trente-six séances consécutives, élaborèrent ces méthodes, avec quelle lente et mûre patience ils les adaptèrent à l'imprévu des temps ; quelles luttes s'engagèrent entre leur intransigeance disciplinaire et certaines utopies niveleuses; à quelle altitude enfin ils surent maintenir le prestige et la dignité de leur Église, lorsque partout autour d'eux, contre toutes les autres puissances, la révolution grondait : c'est de quoi, désormais, chacun peut se rendre compte en lisant, avec le recueillement ému que cette lecture comporte, l'érudite plaquette de M. l'abbé Sauze : « *Pour la réorganisation catholique ; l'Assemblée épiscopale de Wurzbourg*[1] » ; ainsi s'intitule cette brochure, et l'on sent, dans ce titre, le frémissement des préoccupations présentes, la vibration de l'action prochaine.

Le spectacle de ces évêques est imposant ; jamais l'autorité ne fut plus fière, jamais la bonne volonté plus souriante. Ils passent en revue, d'une façon précise, détaillée, tous les besoins de leurs églises ; ils pèsent toutes leurs chaînes, tolèrent les unes, secouent les autres. Avec une sérénité qui ne redoute personne et qui ne brave personne, ils disent *Non possumus* lorsqu'ils le doivent, ils disent *Possumus* lorsqu'ils le peuvent; ils sont, tout ensemble, inflexibles et généreux.

Le mot de liberté, qu'on aimait alors d'un sérieux amour, semble s'attarder sur leurs lèvres et se prolonger sous leur plume : ils le répètent, ce mot, ils le commentent, ils le caressent; ils prient le peuple

1. Paris, Poussielgue, 1907.

de rendre l'Église libre, vraiment et pleinement libre ; ils constatent et ils expliquent que dans l'ordre nouveau tel qu'il est issu du désordre révolutionnaire, l'Église, en tant que grande personnalité morale ayant pignon sur rue, sera ce que le peuple la fera. Puis, cela dit, leurs mitres et leurs accents s'exaltent : ce peuple, il est leur pupille, ce peuple sera ce que l'Église le fera. Alors, dans leurs attachantes délibérations, les discussions s'animent et les vœux se multiplient, au sujet de l'instruction et de l'éducation, au sujet de la formation des clercs et de la formation de l'enfance. Ils se demandaient, tout à l'heure, comment défendre l'Église, le cas échéant, contre les impérieuses importunités des pouvoirs parlementaires ou municipaux ; et voici désormais qu'ils avisent à entrer en contact avec l'Allemagne réelle, avec l'Allemagne populaire et vivante, avec le peuple qui fait et défait les pouvoirs, et à imprégner ce peuple de christianisme. Dans les modestes salles de l'évêché de Wurzbourg, le souffle d'apostolat a passé : ces évêques sont des conquérants.

En un de ces gestes confiants et hardis qui préparent les conquêtes, ils appellent parmi leurs soutanes la redingote d'un avocat, Maurice Lieber, père du futur chef du Centre allemand, et ils le chargent de rédiger un brouillon de manifeste, qu'ils adresseront aux diverses souverainetés de l'Allemagne. Lieber se met aux écoutes, et puis au travail ; devant lui, l'assemblée épiscopale pense tout haut ; il entend, il note ; et ce qu'il entend et ce qu'il note, il le traduit en une langue qui porte le millésime de 1848 ; il revêt de la phraséologie politique du temps la pensée traditionnelle dont l'épiscopat est le gardien ; il la rapproche, ainsi, des oreilles et des cœurs du peuple ; et les vingt-cinq évêques rassemblés signent le brouillon rédigé par Lieber. Un mouvement d'orgueil ébranle les catholiques d'Allemagne ; au moment

où le Parlement de Francfort venait de creuser un abîme entre le Nord et le Sud, l'assemblée de Wurzbourg leur apparaît comme un signe de résurrection de l'Allemagne unifiée, et l'assemblée parle à cette Allemagne un langage qui retentit au loin, un langage compris par le for intime des âmes.

Lorsque les prélats se séparent, ils emportent dans leurs diocèses une sorte de grande charte, énumérant ce qu'ils peuvent consentir et ce qu'ils doivent refuser : pour vingt années au moins, toutes les revendications des catholiques d'Allemagne se règleront sur les décisions prises à Wurzbourg. Entre évêques et fidèles, l'union est faite. On est sûr désormais, comme le disait le futur cardinal Geissel, archevêque de Cologne, « que les princes de l'Eglise ne se laisseront pas coudre, sans mot dire, dans le sac radical, pour être jetés à la mer. » Pie IX se réjouit; il approuve, félicite, bénit ; aucune sécurité ne fait plus défaut pour l'action du lendemain.

Montalembert exulte, toutes ses aspirations sont rassérénées par le succès de Wurzbourg. Catholique, il voit une église renaître ; libéral, il l'entend sans relâche invoquer la liberté ; parlementaire, il aime à saluer enfin, dans cette réunion épiscopale, un parlement raisonnable. « Au sein des orages sanglants de la politique, écrit-il, le calme et la gravité de ces délibérations ressortent admirablement. Les décrets de ces évêques sont accueillis avec respect, leur autorité est contemplée avec étonnement, leurs vœux exaucés sans répugnance apparente. »

Le catholicisme français avait alors les yeux sur l'Allemagne ; en 1907, le catholicisme du monde entier a les yeux sur la France.

QUATRIÈME PARTIE

LES DISPARUS

I

UN DOCTEUR DU CATHOLICISME SOCIAL : LE PAPE LÉON XIII

Après seize jours d'assaut, la mort a vaincu le pape Léon XIII. Il y eut, seize jours durant, sous cette écorce de nonagénaire, presque immatérielle à force d'être frêle, une sorte d'hésitation de la sève vitale, des alternatives de reflux et de flux : Léon XIII montrait, tout ensemble, assez d'énergie morale pour faire l'abandon d'une vie que sollicitaient encore de vastes pensées, assez d'énergie physique pour la retenir quand même, jusqu'à ce qu'une volonté supépérieure ratifiât l'abandon.

Souvent, à notre époque affairée, les maladies des chefs d'État intéressent la Bourse plutôt qu'elles ne préoccupent les âmes ; les bulletins médicaux qui chiffrent plusieurs fois le jour les pulsations des souverains malades ont surtout une répercussion sur les cotes ; et c'est aux oscillations de la finance, thermomètre de l'opinion, que l'indifférence publique mesure l'altitude des puissants qui luttent avec la mort. Léon XIII, lui, a laissé la Bourse insensible ; le « serviteur des serviteurs de Dieu » s'est éteint sans troubler Mammon. Mais, seize jours durant, dans l'Eglise et hors de l'Église, dans la chrétienté et hors de la chrétienté, l'auguste coucher de soleil qui s'at-

tardait sur la colline Vaticane a tenu les regards en suspens ; seize jours durant, les hommes se sont mis debout pour observer là-bas, entre ciel et terre, le fantôme blanc qui voulait mourir debout. Le même coup de destinée qui décapitait le corps de l'Eglise faisait tressaillir d'une inquiétude respectueuse, bien au delà des frontières de la catholicité, cette masse diffuse de consciences que la charité théologique rattache à l' « âme de l'Église », et qu'elle se refuse à exclure du salut ; et c'est ainsi qu'à la faveur de l'universelle émotion, l'âme de l'Eglise semblait s'épanouir, plus large, plus consciente d'elle-même, à l'heure précise où le corps en allait être tronqué.

Léon XIII mourant a eu la joie suprême d'entendre tous les échos lui rapporter les glorieuses résonances de son propre glas ; et ces résonances étaient un unanime hommage, qui attestait l'importance présente de la Papauté dans le monde. Quel accent prenait cet hommage au fond des cœurs français et comment il se formulait sur les lèvres françaises, c'est ce qu'on voudrait essayer de résumer ici. Vaste comme le monde habité, grandiose comme l'est un rêve d'immortelle échéance, l'activité de Léon XIII ne saurait en quelques pages se récapituler, même sommairement. Mais, si l'on peut dire avec exactitude que, dans notre pays, c'est par son triple rôle d'ami de la France, de défenseur des humbles, de pacificateur des nations, que Léon XIII avait conquis l'esprit public, l'étude même de ces trois aspects nous permettra de faire revivre, non point Léon XIII tout entier, mais, si j'ose ainsi dire, notre Léon XIII à nous, nôtre hier par notre admiration, nôtre aujourd'hui par nos regrets.

I

Il est devenu banal — banal comme l'est parfois la vérité, comme toujours elle doit aspirer à l'être — de saluer dans la nation française une grande semeuse d'idées. Son histoire nous la montre propageant à travers le monde, tour à tour et parfois en même temps, et soit avec son verbe, soit avec son épée, les maximes les plus diverses, même les plus incompatibles. Les partis extrêmes se touchent, en France, en proclamant, à qui mieux mieux, l'existence de « deux Frances », toutes deux apôtres, dont l'une voulut racheter le Calvaire au nom de la foi, et dont l'autre prétendit libérer l'Europe au nom de la Révolution. Léon XIII, lui, n'admettait point cette dualité ; il ne voulait connaître qu'une France, qui a dû jadis « sa vitalité et sa grandeur », écrivait-il à M. Jules Grévy, à l' « homogénéité entre ses citoyens [1] »; et durant tout son pontificat il voulut rendre à la France ce trait du passé.

On le vit, dès 1884, honorer d'un souvenir spécial « la très noble nation française, qui, par les grandes choses qu'elle a accomplies dans la paix et dans la guerre, s'est acquis auprès de l'Eglise catholique des titres à une reconnaissance immortelle et à une gloire qui ne s'éteindra pas [2]. » Rome, en effet, de temps immémorial, proclame la France sa fille aînée. « Depuis Louis XIV il n'y avait pas de pire aînée (*Pyrénées*) »,

1. Le texte complet de cette lettre a été publié pour la première fois par Mgr de T'Serclaes, *le Pape Léon XIII, sa vie, son action religieuse, politique et sociale*, I, p. 300-307. (Paris, Desclée, 1894.)

2. *Acta Leonis Papæ XIII*, II, p. 41. (Paris, Desclée.)

disait un jour Pie IX, en une de ses colères qui s'attiédissaient en jeux de mots: la colère passait, et l'indulgence restait. Que ces vieilles maximes, *Primogenita filia Ecclesiæ*, *Gesta Dei per Francos*, aient comme une saveur d'anachronismes, cela n'est point pour les disqualifier, aux yeux d'un pape. Elles ont perdu presque tout leur sens, mais elles gardent une valeur. « Ce sont là mots en l'air », prétendent à l'étranger nos jaloux: ces mots en l'air forment une atmosphère. En ces lambeaux de phrases, Rome voit et aime l'histoire passée qui s'y condense, l'histoire future qui lui semble s'y élaborer ; elle persiste à croire à la souveraineté de ces devises, une souveraineté qui pour l'instant subit un interrègne. Mais Rome n'a jamais redouté les longs interrègnes.

Les imaginations communes, surtout frappées par la fuite des hommes et des choses, se complaisent à embaumer le passé : c'est leur façon, à elles, de le respecter. L'imagination de Léon XIII, avec ce même élan par lequel elle ramassait, rapprochait et maîtrisait l'avenir, savait arracher le passé à sa vie d'outre-tombe, le ressusciter, le réincarner. Alors, Lavigerie survenait : avec ces évocations d'une histoire défunte, il faisait l'histoire du lendemain ; et, du rêve pontifical, le cardinal créait une réalité.

Il n'y eut plus deux Frances, il n'y en eut qu'une lorsque Léon XIII, « tenant la place du Christ, du Rédempteur très aimant de tous les hommes[1] », remit solennellement à Charles Martial Lavigerie le soin de plaider auprès du monde civilisé la cause de ces « quatre cent mille Africains, vendus chaque année à l'instar des troupeaux de bêtes, et dont la moitié, après avoir été accablés de coups, le long d'un âpre chemin, succombent misérablement, de telle sorte

1. Voir Mgr Baunard, *le Cardinal Lavigerie*, II, p. 644-647. (Paris, Poussielgue, 1896.)

que les voyageurs en suivent la trace faite des restes de tant d'ossements[1]. » Les hommes d'État de la République s'associèrent à ce nouveau genre de croisade, essai de contact entre la propagande chrétienne et cette ténacité mystérieusement indomptable dont jusqu'ici l'Islam s'est pu glorifier. Le commun labeur de Léon XIII et du cardinal Lavigerie ne put entamer l'Islam assez profondément pour que l'humanité enregistrât tout ce qu'elle souhaitait de victoires. Mais, quoi qu'on pense des premiers résultats et quoi qu'on augure de leur lendemain, l'histoire dira que c'est l'Algérie française qui fit vibrer en ondes sonores à travers le désert, et par le désert à travers le continent noir, les paroles d'affranchissement prononcées sur les bords du Tibre ; et lorsque Lavigerie prêchait au nom de Léon XIII, le souffle de foi qui poussa les croisés, et le souffle de liberté conquérante qui poussa les premières armées révolutionnaires, semblaient animer ses lèvres et ne faire qu'un seul et même souffle.

Politiquement parlant, Léon XIII a fortifié et élargi l'assiette de la France en Afrique : la France avait besoin de Rome pour que la Tunisie fût vraiment française. L'épiscopat de Lavigerie s'était déroulé comme une improvisation superbe : on se demandait quel en serait le prolongement, et si la troisième Rome, qui affectait à l'endroit de Carthage les visées de la Rome antique, ne chercherait pas à s'assurer des auxiliaires dans la hiérarchie ecclésiastique. La congrégation de la Propagande, dont le cardinal Ledochowski était alors préfet, s'y fût peut-être volontiers prêtée ; mais Léon XIII évoqua l'affaire de Carthage à la secrétairerie d'Etat, et un traité spécial avec la France garantit aux âmes de la Ré-

1. *Acta Leonis Papæ XIII*, III, p. 82.

gence la juridiction d'une crosse française et la sollicitude d'un clergé français [1].

Des actes analogues, qui remettaient en honneur la vocation de notre peuple en même temps qu'ils asseyaient nos prérogatives, furent multipliés par Léon XIII en faveur de notre protectorat dans le Levant. Le Quirinal en 1888, l'empire d'Allemagne en 1898, offrirent aventureusement au Vatican l'occasion de rappeler et de ratifier notre privilège de puissance protectrice des missionnaires : sans retard, cette occasion fut saisie; Léon XIII poursuivait son œuvre d'unificateur en récompensant la République française des services rendus au nom chrétien par la France de saint Louis [2]. Il trouva même, en 1894, un ingénieux moyen d'affirmer ces solidarités historiques et d'en donner une de ces traductions voyantes, somptueuses, qui frappent pour de longues années le cerveau de l'Oriental : c'est un Français, le cardinal Langénieux, qui fut choisi comme légat du Pape à la réunion eucharistique de Jérusalem. Pour la première fois depuis les croisades, un envoyé officiel du Saint-Siège venait rendre hommage au Saint-Sépulcre, berceau du christianisme universel ; il arrivait en droite ligne du baptistère de Reims, berceau du christianisme français. Ce sont là des faits dont l'Orient se souvient, au grand bénéfice de la France.

Serait-il téméraire de prétendre que ce ne fut point seulement hors d'Europe, mais en Europe même, que l'amitié de Léon XIII nous fut fructueuse? Nous descendons ici sur un terrain qui, jusqu'à publication des documents, sera chasse réservée pour les diplomates : on y devine certains enchaînements plus

1. Voir Goyau, *Les Nations apôtres ; vieille France, jeune Allemagne*, p. 164. (Paris, Perrin, 1903, 3e édit.).
2. Voir Goyau, *op. cit.*, p. 183-192.

qu'on ne les constate expressément. En 1891, deux musiques, à quelques mois de distance, étonnèrent le vieux monde en jouant *la Marseillaise* : la première, en rade d'Alger, était la musique d'une congrégation; la seconde, en rade de Cronstadt, était celle d'un autocrate; et ces deux musiques parurent se faire écho. Les Pères Blancs du cardinal Lavigerie avaient commencé ; le tsar de toutes les Russies continuait. Or la deuxième exécution, celle de Cronstadt, préludait immédiatement à l'harmonie franco-russe. Ces coïncidences étaient instructives : la série d'actes par lesquels le Pape faisait à la République française crédit de sa confiance étaient comme le point de départ des démarches amicales d'Alexandre III. M. Charles Benoist pouvait écrire à la *Revue des Deux Mondes*, dès le printemps de 1893 :

En prêchant la conciliation, l'union entre tous les Français, Léon XIII a contribué à refaire la France plus forte. En délivrant à la République une sorte de certificat de bonne vie et de bonnes mœurs, il a ouvert la voie au tsar et contribué à doubler encore la force de la France... Si le pape s'est senti porté de tout son être vers la France, c'est peut-être qu'elle lui est apparue en butte aux desseins équivoques d'une coalition hostile et que le souvenir lui est revenu de toutes les œuvres françaises à travers les siècles. L'affection de Léon XIII pour la France, qui sait si ce n'est pas la haine mal contenue de la Triple Alliance qui l'a nourrie [1] ?

Précisément, en face de l'imposante Triple Alliance, les fêtes de Cronstadt permettaient d'entrevoir les premiers linéaments d'une combinaison diplomatique nouvelle, garante de la paix interna-

1. *Revue des Deux Mondes*, 15 mars 1893, p. 429. — Cf. un article de M. Jacques Piou dans le *Figaro* du 13 novembre 1893 : cité dans Goyau, *op. cit.*, p. 168, n. 1.

tionale, et qui pouvait à ce titre obtenir l'active bienveillance d'un pape pacificateur. Et ce n'est point exagérer, c'est même, peut-être, rester au-dessous de la vérité, que de parler, en ce cas, d'une bienveillance active. L'imagination de Léon XIII, experte à s'asservir souverainement les réalités politiques, avait, sans hésiter, conçu comme possible le mariage d'un autocrate avec une démocratie; le cardinal Rampolla mettait au service de ce dessein un zèle patient, tenace, heureux : l'alliance franco-russe fut cimentée. Léon XIII s'en félicita comme d'un succès personnel de sa politique ; il en parlait avec une entière effusion de cœur, avec un accent qui n'avait rien d'offensant pour aucune nation, mais qui trahissait, d'une façon très flatteuse pour nous, tout ce qu'il espérait du nouvel équilibre diplomatique, tant pour le prestige de la France que pour la paix de l'Europe. « Il n'y a pas, il n'y a jamais eu de nos jours, de parti français au delà des Alpes », écrivait à cette date Jules Ferry [1]. Une compensation s'offrait à nous, au delà des Alpes mêmes ; c'était l'amitié de Léon XIII; elle nous fut fidèle jusqu'au tombeau.

II

Au début d'octobre 1891, en présence du comte Lefebvre de Béhaine, ambassadeur de France, un pèlerinage d'ouvriers français apportait à la basilique de Saint-Pierre un reliquaire, pour y déposer la tête de sainte Pétronille, qui, depuis Pépin le

1. Jules Ferry, *Discours et opinions*, v, p. 537. (Paris, Colin, 1897.) Ces pages de Ferry, qui servent de préface au livre de M. Narcisse Faucon sur *la Tunisie*, publié en 1892, sont à relire et à méditer.

Bref, est considérée, là-bas, comme la protectrice du nom français. Il sembla que ce riche cadeau scellait, tout à la fois, l'« antique union du Pape et de la France [1] » (ce furent les propres mots inscrits sur le reliquaire), et l'affectueuse rencontre du Pape docteur avec les masses laborieuses[2]. Un double arc-en-ciel resplendissait : des bousculades policières dans les rues de Rome, un essai de lapidation de nos pèlerins en gare de Pise[3], ne réussirent point à en ternir l'éclat. La confirmation de l'amitié franco-romaine et l'avènement du catholicisme social demeuraient des faits acquis.

Ce serait lourdement errer que de considérer le catholicisme social, soit comme une édition transformée du catholicisme d'antan, soit comme une sorte de reliure moderne artistement adaptée. Il n'y a là ni concession, ni sacrifice à des principes jusqu'ici réputés hétérogènes à ceux de l'Église : ce n'est pas plus un demi-catholicisme que ce n'est un catholicisme récent. Le catholicisme social, au contraire, ressuscite et consacre, dans l'Eglise, les ambitions d'impérieuse générosité que témoignèrent à l'endroit du genre humain les papes du moyen âge.

Interprètes et gardiens de l'immuable morale, ces papes incarnaient la prépondérance de la justice sur la brutalité, de l'absolutisme divin sur les velléités d'absolutisme humain : ils voulaient courber sous la tutelle de la loi suprême, égale pour tous, l'arbitraire des puissants qui la violaient et la reconnaissance des faibles qui l'invoquaient. Auguste

1. Lacroix, *Mémoire historique sur les institutions de la France à Rome*. 2e édition, p. 14. (Rome, Cuggiani.)

2. Voir tous les documents sur ce pèlerinage, dans les *Discours et écrits divers* du comte Albert de Mun, v, p. 3 et suiv. (Paris Poussielgue. 1885.)

3. Voir, sur ces incidents, les comptes rendus de la séance de la Chambre des députés du 26 octobre 1891.

Comte admira profondément ces pontifes d'autrefois; il saluait en eux un pouvoir d'ordre, qui depuis est disparu. Mais comme il leur advenait de mettre les rois à la gêne en faisant planer Dieu par-dessus les couronnes, comme leur théocratie, sûre de son droit, s'exaltait à mesure qu'elle s'exerçait, elle s'aliéna toutes les forces sociales, dynasties, maisons féodales, épiscopats nationaux, et fut ainsi punie de s'être érigée en protectrice des faiblesses, reines répudiées, marchands détroussés, moines persécutés, peuples pressurés.

Le temps passa; et puis un siècle vint au terme duquel la faiblesse se trouva être la force... La faiblesse économique était devenue la force politique. De là, dans la vie intestine des peuples, une série d'incohérences et de menaces, un incessant péril d'oppression réciproque, une dissonance continue dans l'harmonie sociale. Au vote, les humbles étaient tout, ou presque tout; dans la vie industrielle, leur vouloir comptait pour rien, ou presque rien. Pardessus ces complexités, la morale sociale avait besoin d'un interprète; la fraternité humaine requérait une affirmation. Léon XIII fut cet interprète; il élabora cette affirmation.

A l'époque où il prit la tiare, deux reproches singulièrement inverses étaient adressés à l'Église romaine : tantôt on l'accusait de se trop mêler des affaires de ce monde, et tantôt de s'en trop détacher. On la disait importune, indiscrète: le mot de cléricalisme résumait le grief. Mais d'autre part, on la blâmait de façonner des âmes uniquement éprises de l'au-delà et indifférentes à cette réalité terrestre qui s'appelle le devoir social, d'enseigner une piété qui devenait facilement un égoïsme, et de n'être point une école de civisme, sauf pour la « cité de Dieu ». La société souffreteuse n'était jamais contente, soit qu'à la façon du bon Samaritain l'Eglise attardât son

regard sur le malaise des peuples et ingérât son zèle dans leur guérison, soit qu'au contraire elle semblât passer son chemin, avec une attitude d'altière réserve. C'est parmi ces contradictions de l'opinion que Léon XIII inaugura l'action catholique sociale. D'un geste souverain devant lequel tout reproche de cléricalisme s'arrêta, et qui témoignait, en revanche, que rien de ce qui est humain ne demeure étranger à la paternité romaine, il fit intervenir Dieu entre les classes ennemies, comme ses prédécesseurs du moyen âge le faisaient s'immiscer entre rois ennemis ou peuples ennemis.

Il n'y avait point de temps à perdre : la démocratie américaine, par l'organe du cardinal Gibbons, archevêque de Baltimore, consultait Rome sur la question sociale ; la vaste association ouvrière des Chevaliers du Travail, menacée par certaines oppositions religieuses, attendait de Rome une parole de vie. Le Saint-Office refusa de se rallier à ces oppositions; les Chevaliers furent absous[1]. Après avoir assuré à l'Église romaine, sur le territoire de l'Union, un si prodigieux développement que New-York est à cette heure l'une des plus grandes villes catholiques du monde ; après avoir laissé prendre à la pensée catholique, parmi la profusion des églises et chapelles chrétiennes, un ascendant si incontesté, que le cardinal Gibbons allait être chargé de réciter, en plein congrès des religions de Chicago[2], ce *Pater Noster* qui crée le règne de Dieu par là même qu'il

1. Les documents sont publiés dans l'*Association catholique* des 15 mai et 15 juin 1887. — Voyez les études de M. Brunetière sur *le Catholicisme aux États-Unis* et *l'Ame américaine*, dans la *Revue des Deux Mondes* du 1er novembre 1898 et du 1er décembre 1900 : le premier article est reproduit dans Brunetière, *Questions actuelles* (Paris, Perrin, 1907).

2. Bonet-Maury, *Le Congrès des religions à Chicago en 1893*, p. 18. (Paris, Hachette, 1895.)

le souhaite, la démocratie américaine continuait à bien mériter de l'Eglise romaine en lui ouvrant, avec de pressantes instances, le terrain « social », et en montrant au reste de l'univers catholique, à l'issue et à l'encontre d'un siècle de « libéralisme », en quel sens et pour quelles conquêtes le royaume du Christ était de ce monde...

Dans la soupçonneuse Angleterre, où toute incursion papiste risquait de porter ombrage, Manning, à son tour, tentait un glorieux essai : sa signature cardinalice mettait un terme à une grève de *dockers* [1], qui, chacun dans sa prière confessionnelle, remerciaient ensuite le Tout-Puissant que, sur les lèvres de ce cardinal, l'Évangile eût gardé toute son efficacité sociale et fût devenu un ferment de rénovation pour demeurer un instrument de paix [2]. L'Angleterre avait été le champ d'expériences du catholicisme social ; l'encyclique sur la *Condition des ouvriers* en donna la doctrine [3]. Manning l'avait pratiqué; Léon XIII l'enseigna.

L'opinion fut tout de suite complice, autant et plus, peut-être, hors de l'Église que dans l'Eglise. Il y avait de par le monde, à cette date, — c'était en

1. L'exemple du cardinal Manning trouva dans la suite des imitateurs ; voir en particulier, dans l'*Association catholique* du 15 septembre 1902, p. 277-283, les documents sur l'efficace intervention des catholiques sociaux dans la grève des maçons à Fribourg (Suisse), et, dans l'*Association catholique* du 15 novembre 1902, p. 470-474, la sentence arbitrale rendue le 10 janvier 1901 par Mgr Bégin, archevêque de Québec, dans un conflit entre l'Association des fabricants de chaussures de Québec et trois sociétés ouvrières. (Cf. Turmann. *Activités sociales*, p. 307-315.)

2. Cf. ci-dessus, p. 226, et voir aussi l'abbé Lemire, *Le Cardinal Manning et son action sociale*, p. 112-114 (Paris, Lecoffre, 1893), et l'abbé Hemmer, *Vie du cardinal Manning*, p. 407-413 (Paris, Lethielleux, 1898).

3. Voir Léon Grégoire, *Le Pape, les catholiques et la question sociale*, 3e édition. (Paris, Perrin, 1898.)

1891, — beaucoup d'âmes anxieuses : on souffrait du mal social, on pressentait des devoirs inconnus. On aimait, dans le « néo-christianisme », le don qu'il avait de sourire à tout et à tous, d'un sourire un peu vague, mais sincère en ses complaisances, et bienfaisant, quelque temps durant, pour certaines âmes que l'impiété ambiante laissait frileuses et qui craignaient, d'autre part, que Rome ne les oppressât. On aimait, dans le tolstoïsme, le don qu'il avait de pleurer sur tout et sur tous, de s'attendrir sur les plus anormaux d'entre les hommes, et de disperser gracieusement son anarchique sympathie sur tout ce qui souffrait et sur tout ce qui péchait. La philosophie de la solidarité commençait d'occuper quelques cénacles : elle alléguait qu'en fait tous les hommes sont solidaires et concluait, en droit, à un « devoir » de solidarité ; d'une constatation empirique, elle passait avec souplesse à l'idée d'obligation [1] ; impuissante à définir le passage du fait au devoir, elle sautait à pieds joints de l'un à l'autre, et s'est, avec le temps, perfectionnée dans l'art de sauter.

Et les néo-chrétiens, et les tolstoïsants, et les philosophes de la solidarité, tous étaient, chacun à sa façon, des apôtres du devoir social ; mais les tolstoïsants conciliaient mal leurs aspirations « sociales » avec une philosophie individualiste, ou même anarchique ; et les docteurs de la solidarité, qui étaient plutôt, eux, des anti-individualistes, requéraient de leurs lecteurs, pour étayer un devoir social dont ils étaient incapables d'établir l'obligation, une bonne volonté toute gratuite.

Au tolstoïsme, il manquait l'idée d'organisation sociale ; aux philosophes de la solidarité, il manquait la notion révélée de la fraternité humaine.

Le catholicisme social, tel que Léon XIII l'a déve-

1. Voir ci-dessus, p. 8 et suiv.

loppé, repose sur cette notion : il en déduit l'équivalence de dignité des hommes entre eux. Le fort et le faible sont des frères dont la lutte économique fait trop souvent des ennemis : au nom de cette fraternité, le catholicisme social intervient pour prévenir les excès de la lutte et pour en corriger les résultats. Le plan créateur assurait à tous les hommes de quoi vivre ; un post-scriptum s'y ajouta, qui s'appela la Rédemption, et d'où résulta pour tous les êtres humains, également rachetés, un droit égal à un minimum de respect. Ce sont là des enseignements primordiaux, contre lesquels ne saurait prévaloir nulle arrogance humaine, ni l'arrogance du propriétaire qui volontiers traiterait les biens terrestres comme un monopole de l'usage duquel il ne doit aucun compte, ni l'arrogance de l'hégémonie industrielle impatiente de produire toujours davantage, ni l'arrogance des bonnes fortunes commerciales.

Léon XIII considérait la fraternité des hommes comme offensée, lorsqu'il voyait « le monopole du travail et des effets de commerce devenu le partage d'un petit nombre de riches et d'opulents, qui imposent un joug presque servile à l'infinie multitude des prolétaires. » Il lui paraissait que les créatures dérangeaient les projets du Créateur : l'encyclique sur la *Condition des ouvriers*[1] fut comme une protestation du vouloir divin en faveur de la dignité humaine et du bien-être humain.

La liberté sans frein s'était épanouie ; elle était devenue oppressive ; les « droits de l'homme », souverainement exercés par quelques tempéraments

1. La meilleure édition de cette encyclique fut publiée en 1891 par la revue marseillaise le *XX*e *siècle* (en dépôt à la librairie Poussielgue). — Voir aussi l'ingénieuse collection de textes de Léon XIII rassemblés et ordonnés par le R. P. Cerceau dans son opuscule : *Léon XIII et le travail* (collection de l'*Action populaire*, 4e série, n° 73).

absolutistes, n'avaient été efficaces que pour quelques êtres, — les « opulents », — et n'avaient fait que peser sur « l'infinie multitude des prolétaires ». Isoler l'homme par une abstraction factice ; en faire un être imaginaire, théoriquement pourvu d'innombrables droits ; l'abandonner ensuite aux bousculades de la réalité, qui fait prévaloir les droits effectifs du fort sur les droits platoniques du faible : c'était là une duperie dont Léon XIII voyait l'humanité victime. L'homme, pour lui, est, avant tout, membre d'une fraternité, qui est la société ; la superbe individuelle, qui est comme un reliquat de la faute d'Adam, voile souvent cette vérité et les exigences qu'elle entraîne ; c'est au catholicisme social d'intervenir, non seulement par des déclarations, mais par des remèdes ; et Léon XIII, faisant un pas de plus, proposa les remèdes.

Pratiquement, la liberté du travail et de la concurrence ne lui semble compatible avec la vie sociale que si elle est réglée et comme encadrée par des lois. Elle peut se donner ces lois à elle-même ; l'organisation professionnelle, au sein de chaque métier, fixerait, après discussion sincère et libre entre les intéressés, les conditions du travail. Ces lois peuvent venir, aussi, des pouvoirs publics : en vertu de cette prérogative que leur décerne la théologie, d'être les gardiens de la justice, ils définiraient le minimum d'exigences normales qu'impliquent la vie religieuse de l'ouvrier, son hygiène, sa vie familiale, sa vie civique, et dont aucun travailleur, même par un contrat soi-disant libre, n'a le droit de faire abandon.

Péché originel, droits souverains de l'homme, liberté plénière, lutte pour l'existence, anarchie ; voilà la pente sur laquelle Léon XIII, messager du catholicisme social, voulait arrêter l'humanité. Et par ses enseignements il l'invitait à remonter une autre pente, dont les jalons étaient au contraire :

rédemption universelle, fraternité humaine, épanouissement de cette fraternité en un ordre social chrétien, organisé, suivant les heures et les besoins, par l'autonomie professionnelle ou par l'État.

Sur ce terrain pratique, le catholicisme social et le socialisme révolutionnaire s'affrontaient; ils engagèrent entre eux des joutes confuses, indécises. Le catholicisme social était tout fraîchement équipé, et le socialisme, au contraire, était comme encombré par de fâcheux bagages. Le catholicisme social avait besoin de compléter sa doctrine en élaborant derechef et en adaptant les vieux enseignements du droit canon sur la spéculation et sur ce que le Pape, dans l'encyclique sur la *Condition des ouvriers*, appelait l' « usure vorace » : Léon XIII a laissé cette tâche aux pontificats ultérieurs. Le socialisme, en revanche, se traînait à la remorque d'une philosophie matérialiste médiocrement qualifiée pour étayer un idéal social. Tandis que le catholicisme social, en présence de certaines injustices, permettait d'en appeler à la rébellion des consciences, le socialisme en était souvent réduit à invoquer, tout simplement, la rébellion des estomacs affamés. Il avait sur les masses, d'ailleurs, le droit d'un premier occupant; mais Léon XIII escomptait, pour un lointain avenir, le succès d'une doctrine de relèvement social qui se présente comme d'émanation divine. Les humbles pourraient-ils détester que l'on dérangeât Dieu pour eux?

Il parut, dès le printemps de 1893, que les humbles acceptaient avec gratitude ce dérangement. Les organisations ouvrières de la Suisse, protestantes ou socialistes en majorité, tenaient à Bienne leur congrès. Discuter sur le régime du travail et sur les moyens de l'améliorer, tel était le programme. Les congressistes souhaitèrent, à la presque unanimité, qu'une propagande internationale fût faite, par les soins des organisations ouvrières catholiques, en

faveur de la réalisation des « postulats concernant la protection ouvrière énoncés dans l'encyclique sur la *Condition des ouvriers.* » Ainsi, moins de deux ans après cette encyclique, les délégués de la classe ouvrière, dans la plus ancienne démocratie du vieux monde, trouvaient dans le document pontifical « les éléments les plus précieux pour la défense de leurs droits légitimes » ; et ils invitaient les travailleurs catholiques à ne point permettre que les nefs des églises, quelque sonores qu'elles fussent, emprisonnassent ce verbe émancipateur, et à porter la parole papale dans les tribunes des clubs.

C'est alors que Léon XIII écrivit à M. Gaspard Decurtins une lettre extrêmement frappante. Chef de l'Eglise universelle, il envisageait, du haut du Vatican, la vie économique universelle ; et, déplorant qu'« une multitude si grande et si utile fût abandonnée sans défense à une exploitation qui transformait en fortune pour quelques-uns la misère du grand nombre », il ajoutait : « Les ouvriers ne trouveront jamais une protection efficace dans les lois qui varieront avec les différents États. Du moment, en effet, que des marchandises de diverses provenances affluent souvent au même endroit pour y être vendues, il adviendrait à coup sûr que la diversité des conditions du travail assurerait un privilège à tel peuple, une infériorité à tel autre [1]. » C'était là un langage d'économiste : M. Anatole Leroy-Beaulieu ne s'était pas trompé, lorsqu'en 1891 il saluait le Pape de ce nom. Léon XIII terminait en souhaitant qu'en tous pays, des lois égales protégeassent contre les excès du travail la faiblesse des femmes et des enfants, et qu'un nouveau congrès ouvrier se réunît bientôt pour remettre cette nécessité sous les yeux des pouvoirs publics.

1 Voir Mgr de T'Serclaes, *op. cit.*, II, p. 114-119.

Voilà quatre siècles que l'idée de *chrétienté*, malgré sa tenace et grandiose survivance, n'est cependant plus qu'un rêve; voilà quatre siècles que les conflits entre peuples, sans aucun principe supérieur qui les amortisse ou qui les tempère, remplissent l'histoire du monde. Mais les luttes sociales, les guerres de classes, occupent désormais autant et plus de place dans l'esprit public, que la concurrence des intérêts nationaux. Pour mettre un terme à ces guerres, pour trouver à ces luttes une issue, voici surgir l'idée d'une législation internationale du travail. Sous une forme spéciale, non plus politique, mais économique, il y a là comme un nouvel aspect de l'antique idée de chrétienté. La chrétienté, c'était l'entente pour la justice internationale; la législation internationale du travail, c'est l'entente pour la justice sociale. Il était naturel que l'imagination constructrice de Léon XIII saluât, dans ce nouveau rêve, un rêve éminemment *catholique*, et que son culte même pour le passé l'attachât à cette idée d'avenir [1].

Les « meneurs » suisses avaient aspiré à faire sortir l'Eglise de chez elle, pour qu'elle se fît entendre des ouvriers trop indifférents à leur sort ; Léon XIII répondait en les engageant à sortir de chez eux, pour qu'ils se fissent entendre, comme congressistes, de l'unanimité des États. Le mot que, peu d'années auparavant, écrivait M. le vicomte Eugène-Melchior de Vogüé s'accomplissait : la tradition des « grands pontifes rassembleurs de peuples, législateurs sociaux [2] », était ressaisie. Aussi vit-on, en 1900, le congrès international pour la protection légale des travailleurs, traiter le Pape en quelque façon comme un législateur social. « L'existence de la Papauté,

1. Cf. l'enquête de M. Robert Eude dans le *Monde moderne*, de septembre 1906 : *La question ouvrière et les économistes*.
2. Vicomte E.-M. de Vogüé, *Heures d'histoire*, p. 311.

déclara M. Keufer, son influence sur nombre de patrons et sur une portion de la classe ouvrière, sont des faits qu'il serait puéril de nier et dont il n'est pas possible de ne pas tenir compte. » Le Pape fut invité, comme tous les autres gouvernements, à envoyer un délégué au comité de l'Association internationale pour la protection légale des travailleurs [1]; et le congrès que cette association tint à Cologne, en 1902 [2], entendit une lettre du cardinal Rampolla accréditant ce délégué [3].

A mesure que le catholicisme social ressusciterait au profit du peuple les ambitions émancipatrices de Dieu, à mesure que se développerait cet ensemble d'initiatives que Léon XIII consacrait, dans une lettre de 1901, sous le nom de « démocratie chrétienne [4] », verrait-on, parmi les masses incroyantes, Dieu redevenir d'actualité ? Léon XIII s'abandonnait à cet espoir. « On juge de l'arbre par ses fruits », dit l'Évangile : le propos est vrai, surtout à notre épo-

1. Voir *l'Association catholique*, 15 août 1900, p. 153-156.

2. Voir sur ce congrès l'article de M. de Seilhac dans l'*Association catholique* du 15 novembre 1902, p. 384-397.

3. *Association catholique*, 15 janvier 1903, p. 85-87. — A son tour Pie X, à la date du 24 mars 1904, a fait écrire par le cardinal Merry del Val au conseiller national Scherer, président de *l'Association internationale pour la protection légale des travailleurs*, une lettre des plus importantes. « Sa Sainteté, lit-on dans cette lettre, a constaté avec joie que vos efforts visent à obtenir, par une action commune et résolue, profitable à tous les pays, la protection législative des ouvriers et surtout des femmes... Le Souverain Pontife a conscience que cette entreprise aura des résultats favorables, non seulement sous le rapport purement physique et économique, mais encore au point de vue moral et social. Il y voit une preuve de l'admission générale du principe si souvent exprimé par Léon XIII du respect dû à la dignité humaine. » Le texte intégral de cet important document est publié dans l'*Association catholique*, 15 mai 1904, p. 475-476.

4. Voir Goyau, *Autour du catholicisme social*, 2e série, p. 20-46. (Paris, Perrin, 1902.)

que d'agnosticisme où, pour juger d'un arbre doctrinal, on en regarde les fruits beaucoup plus qu'on n'en sonde les racines. C'est à l'efficacité sociale d'une foi que nos contemporains sont tentés d'en mesurer la valeur ; et s'il est vrai que la morale de l'Evangile, que les masses depuis longtemps considéraient exclusivement comme une gêneuse, commence de leur apparaître comme une protectrice, Léon XIII, propagateur du catholicisme social, aura peut-être la gloire posthume d'avoir donné l'essor à la meilleure et à la plus vivante des apologétiques populaires[1].

III

Vivre en société, telle est la vocation de l'être humain. Il n'est pas surprenant qu'au surlendemain des doctrines du dix-huitième siècle sur l'état de nature, l'Église ait spécialement affecté de remettre en honneur le lien social. Léon XIII, qui semble avoir fait de ce soin son principal labeur, acheminait ainsi les fidèles, non seulement vers des conclusions économiques qui s'efforçaient de ramener l'harmonie entre le capitaliste et le travailleur, mais aussi, et par une marche analogue, vers des conclu-

1. Sous le titre : *Le développement du catholicisme social depuis l'encyclique* Rerum novarum : *idées directrices et caractères généraux*, M. Max Turmann publiait, huit ans après l'encyclique, un tableau détaillé des effets des enseignements sociaux de Léon XIII dans les divers pays. (Paris, Alcan, 1900.) — Cf. dans l'*Association catholique*, 15 mars 1904, p. 193-211, un autre travail de M. Turmann sur « l'œuvre des catholiques sociaux de France depuis l'encyclique *Rerum Novarum* ». — Cf., dans la *Sociologie catholique* de Montpellier, janvier 1902, p. 14-20, un excellent article de M. le chanoine Dehon : *Dix ans après l'Encyclique*.

sions politiques. Pie IX s'était donné pour tâche, en des actes retentissants, de défendre l'Eglise contre ce qu'elle appelait les empiétements de la société civile ; Léon XIII voulut défendre la société civile contre les périls dont elle était à son tour menacée et que parfois elle semblait créer elle-même contre elle-même. On pouvait tirer des enseignements de Pie IX la théorie de ce que n'est pas l'État, et de ce que ne peut pas l'État, et de ce que ne doit pas l'État ; les enseignements de Léon XIII, non moins inspirés par la théologie traditionnelle, expliquèrent ce qu'est l'État, ce qu'il peut, ce qu'il doit ; et, de part et d'autre, on reconnut la même doctrine, mais elle était, si l'on peut ainsi dire, différemment campée ; immuable en son essence, elle avait, d'un règne à l'autre, changé d'attitude, non de contenu.

Ce qu'on a coutume d'appeler la politique de Léon XIII fut, en tous pays, la suite naturelle de cette attitude nouvelle. Qu'en 1878, il s'adresse à Guillaume Ier [1], ou bien, en 1882, au président Grévy [2], c'est au nom de la société civile, autant qu'au nom de l'Église, qu'il déplore les luttes religieuses entre concitoyens d'un même pays. Léon XIII, au cours de son long pontificat, ne dénonça jamais le mal qu'un État fait à l'Église, sans dénoncer, tout ensemble, le mal que se fait à lui-même cet État ; et les Etats apprirent sans cesse, si d'aventure ils risquaient de l'ignorer, que l'intégrité du lien social est compromise par une politique de *Culturkampf*.

Inversement, parce que Léon XIII voulait faire de la force religieuse un étai pour la charpente sociale, et parce qu'il ne voulait point permettre que le facteur religieux devînt un diviseur, il prohibait, tant

1. Lefebvre de Béhaine, *Léon XIII et le prince de Bismarck*, p. 290-293. (Paris, Lethielleux.)
2. Mgr de T'Serclaes, *op. cit.*, I, p. 300-307.

au nom des intérêts de l'Église qu'au nom des intérêts de la société civile, l'immixtion de la religion dans les antagonismes de partis. Des catholiques, sous toutes les latitudes, prétendirent connaître mieux que lui les intérêts de l'Église et poursuivirent une politique dont sa sérénité s'inquiétait légitimement : ce fut pour lui une amertume prolongée, dont les fidèles de Portugal, d'Espagne, de France, reçurent à plusieurs reprises le témoignage[1]. La théorie même de la bonne ordonnance sociale — et non point seulement un considérant d'opportunité — induisait Léon XIII à réclamer des catholiques, « tant que les exigences du bien commun le demanderaient », l'acceptation des régimes établis : l'avantage social, encore et toujours, devenait ainsi pour les catholiques le motif et la mesure de leur loyauté politique.

Allant plus loin, Léon XIII aimait peu les partis purement confessionnels : il redoutait que, sous leurs enseignes, la religion ne dessinât des lignes de démarcation dans la société, au lieu d'y faire s'aplanir, au contraire, un terrain d'union. Le rêve qu'il caressait volontiers pour la France était celui d'une union entre les catholiques et tous les hommes de bonne volonté, « naturellement chrétiens ». Les échecs ou les succès politiques sont éphémères de leur nature ; ils peuvent être, les uns et les autres, remis en question. Les succès intellectuels sont plus durables : Léon XIII, en mourant, eût pu se rendre ce témoignage qu'en dépit des attaques, des malentendus et des mécomptes, il avait toujours recommandé aux catholiques de nouvelles habitudes d'esprit, et parfois les leur avait victorieusement inculquées.

Il les avait amenés, lentement, patiemment, à écon-

1. Voir Jean d'Arros, *Léon XIII d'après ses encycliques*, p. 77-105 et 203-247. (Paris, Poussielgue, 1902.)

duire en pratique la maxime : « Qui n'est pas pour nous est contre nous », et à s'assimiler cette autre devise : « Qui n'est pas contre nous est pour nous. » Il leur avait sans cesse redit les prérogatives et rappelé le caractère respectable du pouvoir civil, et cela au moment même où les fidèles de l'Église, persécutés par les dépositaires de ce pouvoir, risquaient de laisser péricliter en leur esprit la notion de l'autorité de l'État. Il leur avait instamment rappelé, sous toutes les latitudes, que « les temps leur commandaient de travailler à la tranquillité publique, et pour cela d'observer les lois, d'avoir la violence en horreur, et de ne pas demander plus que ne le permettent l'équité et la justice ». Il les avait enfin conviés à l'initiative dans tous les domaines de l'action laïque et à « se mettre à la tête, non à la suite des autres[1]. » Ni ombrageux ni boudeur, ni perturbateur ni frondeur, ni révolté ni retardataire : tel doit être le catholique d'après le catéchisme civique de Léon XIII.

On accusa ce catéchisme d'opportunisme : ce n'était, en réalité, qu'une stricte adaptation des principes immuables à la mobilité des circonstances ; et il y avait, à la source de cette politique, une foi si intense dans l'harmonie naturelle des deux sociétés, religieuse et civile, que Léon XIII réussit en quelque mesure à communiquer cette foi : en Allemagne, il atténua les suspicions de l'État contre l'Église et mena Bismarck tout proche de Canossa ; en Russie, il renoua conversation diplomatique avec un chef d'Etat qui était en même temps un chef d'Église ; en France, où ses conseils furent « trop peu suivis »[2], il

1. Jean d'Arros, *op. cit*, p. 49 et 51.

2. La constatation est du comte Albert de Mun. *Association catholique*, 15 août 1903, p. 105. — Cf. Pierre Dabry, *Les catholiques républicains : Histoire et souvenirs*, 1890-1906. Paris, Chevalier et Rivière, 1905.

désarma cependant, si l'on y veut bien regarder de près, les défiances de la moitié du vieux parti républicain.

De bons interprètes estimèrent qu'en souriant à la République française, Léon XIII avait souri à la rapide et sûre éclosion de l'idée démocratique à travers l'univers ; et le Pape lui-même, en ces années 1893 et 1894 qui furent comme l'apogée de son pontificat, parut les justifier en adressant à une autre république, celle des Etats-Unis, des témoignages répétés d'admiration pour « l'intelligence supérieure, l'énergie active, l'esprit d'entreprise et de progrès » qui distinguent la démocratie américaine [1]. Il sembla même qu'en installant là-bas, sur cette terre où le contact est immédiat entre l'Église et Rome, un délégué apostolique permanent, Léon XIII voulait ménager à la Papauté l'apprentissage d'une action nouvelle, et qu'ayant appris dans le vieux monde, par une antique expérience, comment il fallait traiter avec les rois ou les oligarchies gouvernementales, la Papauté s'en allait faire école dans le Nouveau Monde, pour prendre audience de la démocratie Une coïncidence éloquente voulait précisément qu'en 1893, cent ans juste après la sanglante atteinte portée par la guillotine au principe monarchique, la tribune des souverains fût vide, à Saint-Pierre, pour les fêtes jubilaires du Pape : les foules chrétiennes, accourues de tous pays, étaient en tête à tête direct avec leur chef spirituel ; les hommes étaient là, les pasteurs d'hommes manquaient ; et l'absence des anciennes Majestés, en ces cérémonies où l'on sentait circuler un grand souffle de vie, avait je ne sais quoi de symbolique. Était-ce aussi l'annonce d'un futur transfert de souveraineté que l'ouverture, pour les pèlerinages ouvriers, d'une porte de Saint-

1. Jean d'Arros, *op cit.*, p. 48 et suiv.

Pierre traditionnellement réservée aux souverains[1]?

Les démocraties du XIXe siècle, en leurs premiers soubresauts, eurent l'illusion que ce qu'elles croyaient, elles, ou plutôt ce que la majorité croyait, était la vérité, la vérité d'État, et que ce qu'elles voulaient, elles, ou plutôt ce que la majorité voulait, était la justice, la justice infaillible. Cette illusion compromit irrémédiablement certains apôtres du droit populaire; et, comme les papes du moyen âge avait condamné la souveraineté absolue des rois, Pie IX se vit forcé de condamner la souveraineté absolue des peuples. Mais, comme les papes du moyen âge avaient acclamé, sous le drapeau guelfe, l'autonomie des villes lombardes, Léon XIII acceptait et aimait la démocratie, en tant qu'elle était l'autonomie des peuples sous la sujétion de la morale supérieure. La doctrine de la souveraineté absolue des peuples est si peu inhérente, d'ailleurs, à l'essence de l'État démocratique, que la démocratie des États-Unis s'est spontanément subordonnée à une Cour suprême chargée de déclarer souverainement que la volonté des représentants, c'est-à-dire la volonté de la démocratie, est, dans certains cas, contraire à une justice supérieure, et par conséquent nulle. La démocratie américaine, par une sorte de postulat, décerne à sa Cour suprême une prérogative de quasi-infaillibilité; et il est assez piquant de constater que le cardinal Gibbons, dans le chapitre de son livre : *la Foi de nos pères*, consacré à l'infaillibilité pontificale, évoque l'exemple de ce tribunal d'outre-mer pour établir, par analogie, la nécessité d'un pouvoir suprême

1. De Mun, *Discours*, V, p. 180-181. — « Le vieillard du Vatican, disait dès 1893 M. l'abbé Naudet, saluait ainsi et consacrait une royauté nouvelle, la royale Démocratie baptisée par l'église de Dieu. » (Naudet, *La démocratie chrétienne*, p. 24, Liège, 1893.)

permanent et stable à la tête de l'Église [1]. Ce n'est pas la seule fois, du reste, que des comparaisons empruntées à la vie américaine ont servi à défendre les institutions ou les revendications de l'Église romaine : qu'on se rappelle, plutôt, le parallèle tracé par Mgr Ireland, en l'année 1900, entre Washington et Rome [2]. Washington, dont les citoyens ne sont admis à aucune vie politique, achète par cette privation l'honneur d'être une capitale fédérale : l'archevêque de Saint-Paul s'armait de ce précédent pour plaider en faveur du caractère international de la Ville éternelle, capitale de cette autre fédération qu'est la chrétienté. La démocratie américaine n'offre pas seulement au Saint-Siège un afflux de fidèles et de promesses, mais aussi un renouveau d'arguments.

IV

Le pontificat suprême, au lendemain du concile du Vatican, faisait l'effet à beaucoup d'un colosse aux pieds d'argile : on constatait qu'au mouvement d'exaltation qui l'avait comme rapproché du ciel, avait succédé, tout de suite, une rupture de communications avec la terre ; la perte de Rome prenait l'aspect d'une représaille des hommes, — certains piétistes disaient : d'une vengeance de Dieu, — représaille ou vengeance qui châtiait, apparemment, l'altière mainmise de Pie IX sur l'absolu ; et jusqu'à

1. Gibbons, *la Foi de nos pères*, traduction Saurel, p. 419. (Paris, Retaux).

2. Ce discours de Mgr Ireland, prononcé le 8 décembre 1900, à l'église Saint-Patrick de Washington, fut intégralement traduit en italien dans la *Rassegna Nazionale*, 1er mai 1901. p. 28-39 : le parallèle entre Rome et Washington est à la page 35.

ce que le doigt de la mort et le marteau du camerlingue Joachim Pecci eussent touché le front du pape Jean Mastaï, on entendit se prolonger ces désobligeants commentaires. Un quart de siècle a suffi pour les rendre archaïques. Léon XIII n'avait encore que dix ans de pontificat lorsque Émile de Laveleye, connu jusque-là par ses pessimistes horoscopes, écrivait un article sur l'avenir international de la Papauté, dans lequel, palliant tant bien que mal ses résipiscences de prophète, il recommençait de faire crédit à l'Eglise, cette faillie, et lui rouvrait l'horizon du siècle futur [1]. Le siècle avait trois ans d'âge, lorsque Léon XIII prit congé de lui ; et le bruissement de la presse, au moment de cette mort, a justifié les augures d'Émile de Laveleye. L'histoire entière du pontificat de Léon XIII est l'histoire d'un revirement partiel de l'opinion à l'endroit de l'Église ; et, si l'on en voulait chercher ici les causes, ce serait se fourvoyer que de supposer que l'Eglise, pour ramener vers elle un monde transfuge, ait depuis vingt-cinq ans consenti quelque sacrifice, soit sur son dogme, soit sur sa discipline.

Léon XIII, en effet, n'a fait aucune concession sur le dogme. Il l'a maintenu rigide en ses arêtes, inflexible en sa charpente ; il en a voulu consolider les fondations avec les moellons du thomisme ; il en a voulu défendre les approches en constituant la commission des études bibliques. Il a même été, dans ses lettres annuelles sur le Rosaire de Marie, un maître de dévotion : et l'heure est proche, peut-être, où certains apôtres du féminisme sauront gré aux deux derniers pontificats d'avoir proclamé avec tant d'éclat l'émi-

1. *Revue Internationale*, 1890, I, p. 31. L'article était d'autant plus éloquent si on le rapprochait de la brochure du même Laveleye : *De l'avenir des peuples catholiques, étude d'économie sociale*, de quinze années antérieure (Paris, Fischbacher, 1875).

nente dignité d'une femme dans le plan divin et d'avoir, si l'on peut ainsi dire, achevé la rédemption d'Eve, la compromettante pécheresse, en donnant un somptueux piédestal à la grandeur de Marie, l' « Immaculée ». Bien loin que Léon XIII s'essayât, comme d'aucuns l'eussent voulu, à moderniser le dogme, sa lettre sur l'Eglise, qui groupe en une mosaïque les innombrables témoignages traditionnels, met plutôt en relief l'antiquité du dogme, comme un honneur et comme une parure. « Derrière le politique, écrivait M. Francis Charmes au lendemain de sa mort, il y avait chez Léon XIII le croyant, l'homme de foi, et par conséquent l'homme de confiance qui, au milieu de toutes les difficultés qu'il a traversées, n'a pas douté un instant des destinées de l'Eglise, et qui s'est montré pour elle patient parce qu'il la croyait éternelle. C'est là une force, et la plus puissante de toutes [1]. » On ne saurait mieux dire : pour son œuvre dogmatique comme pour son œuvre politique, cette foi lui fut une force. Léon XIII a pris place dans la série des papes comme un dépositaire et comme un continuateur, non comme un novateur. Et c'est parce qu'il fut un dépositaire d'élite, c'est parce qu'il prit une connaissance exacte et profonde du dépôt, c'est parce qu'il exhuma du vieux trésor certaines richesses oubliées ou imprévues, c'est parce qu'il explora, jusqu'en ses intimes catacombes, l'architecture de la foi séculaire, qu'il eut l'air, aux yeux des profanes, de « faire du nouveau ». Il montrait en réalité, comme l'écrivait dès 1892 M. Charles Benoist, « ce que peuvent produire, en se rencontrant à l'heure propice, un pape de son temps et une institution de tous les temps [2] ».

L'heure d'histoire où s'inséra son règne était en

1. *Revue des Deux-Mondes*, 1er août 1903, p. 701.

2. Charles Benoist, *Souverains, hommes d'État, hommes d'Église*, p. 120. (Paris, Lecène, 1893.)

effet une heure propice, et il y avait comme une harmonie préétablie entre son tempérament de diplomate et les exigences des temps. On sortait d'une période où l'Église, pour assurer sa vie et définir son intégrité, avait dû se resserrer elle-même, se distinguer, avec quelque chose d'abrupt et de compassé, de tout ce qui n'était point elle, se contraindre à une incessante surveillance d'elle-même et de ses abords, et affecter l'aspect d'une citadelle d'exclusivisme, au risque de paraître « intolérante ». Les circonstances nouvelles, en même temps que son propre intérêt, conviaient l'Eglise à quitter cette tactique défensive, à projeter autour d'elle toute une série d'avenues, à prier l'humanité qui passe de se considérer comme une invitée : Léon XIII était par excellence l'homme de ce rôle.

Justifiant à merveille, en son sens étymologique, le mot même de pontife, il s'essaya toujours à jeter des ponts, tantôt vers les hommes politiques et tantôt vers les peuples ; tantôt vers les savants, par la loyale et large ouverture des archives du Vatican [1], et tantôt vers d'autres travailleurs, ceux de l'usine ; tantôt vers les petites communions séparées qui pullulent encore dans l'immobile Orient [2], et tantôt vers les Eglises slaves, gardiennes d'antiques liturgies [3] ; tantôt vers les Anglais, qui « cherchent le royaume de Dieu dans l'unité de la foi [4] », et tantôt vers les Indiens des Indes orientales, admis et même conviés à recruter parmi eux un clergé indigène [5].

La lettre *Præclara*, écrite par Léon XIII en 1894, au lendemain du Jubilé [6], demeure comme le testa-

1. *Acta Leonis XIII*, II, p. 20-30 et 76-77.
2. *Études préparatoires au pèlerinage eucharistique en avril et mai 1893*, p. 11 -116. (Paris, Maison de la Bonne Presse.)
3. *Acta Leonis XIII*, I, p. 162-190.
4. *Revue Anglo-Romaine*, I, p. 33 et suiv. et III, p. 341 et s.
5. *Acta Leonis XIII*, V, p. 165-169.
6. *Ibid.*, p. 272-285.

ment de sa vaste et sereine pensée. La moitié de cette lettre a trait aux Églises orientales ou à la Réforme, et Léon XIII s'abstient avec soin de toute qualification désagréable pour désigner ces hommes du dehors sur lesquels s'attache son rêve d'universelle paternité. Il évite même de rechercher les causes historiques qui les éloignèrent du bercail : l'histoire, parfois, est mère de divisions... C'est une « misérable calamité » qui sépara de Rome une partie des Slaves ; ce sont « d'insolites renversements » qui donnèrent à la Réforme un tiers de l'Europe : mots volontairement vagues et qui n'ont rien de justicier, mots pacificateurs s'il en fut. De la Révolution française, de cette Révolution à l'endroit de laquelle les sévérités de Pie IX avaient précédé celles de Taine, Léon XIII dit seulement: « Les dernières années du XVIIIe siècle ont laissé l'Europe fatiguée de désastres, tremblante de convulsions. » Et il continue, tout de suite : « Le siècle qui marche à sa fin ne pourrait-il pas, en retour, transmettre comme un héritage au genre humain quelques gages de concorde et l'espérance des grands bienfaits que promet l'unité de la foi chrétienne? » Ne manquait-il pas quelque chose à l'achèvement de sa pensée? N'eût-il pas aimé proposer à ces princes et à ces peuples, auxquels sa lettre était destinée, ses bons offices de pape pacificateur, invoqués pour l'affaire des Carolines par le chancelier de Bismarck ? Il s'en abstenait, sachant qu'il y a des instants où l'on risque de mettre les armées en branle en parlant de désarmement : mais, lorsque la jalousie d'un pouvoir voisin exclura du congrès de La Haye le représentant du Pape [1], l'éclat même de cette absence sera plus remarqué du monde que ne l'eût été la

1. Voir Goyau, *Lendemains d'unité*, p. 59-115 (Paris, Perrin, 1900).

présence, en cet aréopage de très bonne volonté, d'une soutane violette tranchant sur les habits noirs. Malgré cette lacune volontaire de la lettre *Præclara*, l'on peut dire que jamais, depuis le moyen âge, la grandiose idée de la chrétienté ne s'était épanouie avec cette douceur insinuante et cette fermeté conquérante. Aussi bien sur les lèvres de Léon XIII que sous sa plume, ces mots « d'union », de réunion, prenaient un accent particulièrement persuasif : il savait gré à notre Bossuet de les avoir jadis prononcés. Un rêve est très puissant lorsqu'il s'appuie sur une foi et lorsque cette foi en promet le succès. Léon XIII développait son rêve d'union des Eglises avec une abondance qui émouvait, avec une sécurité qui convainquait. C'est une grande force de parler d'union, lorsqu'on plane et que, sous ses pieds, on n'a que division...

Les « malheurs des temps », comme disent volontiers les vieux prêtres découragés, réservaient à Léon XIII une autre cause d'ascendant. Le XIX[e] siècle avait eu la main lourde à l'endroit des trônes, soit qu'il les rendît boiteux en transformant en monarchies constitutionnelles les monarchies absolues, soit qu'il les fît s'effondrer. Il avait persuadé aux peuples que tous les pouvoirs civils devaient avoir leurs racines en bas. Au-dessus de ces nivellements, une puissance continuait d'émerger, qui seule à peu près se pouvait désormais flatter d'avoir son point d'attache en haut, et que les peuples ne pouvaient ni créer ni défaire. La chute des autres trônes rehaussait ce trône spirituel, bien loin de l'ébranler; on sentait là une force qui défiait et dépassait les révolutions ; et c'était là une telle étrangeté historique, qu'au moment où les croyants professaient, de plus en plus fervente, la religion de la Papauté, un certain nombre d'incroyants en avaient, si l'on peut ainsi dire, la superstition. Cham-

pions du relatif en politique, ils se tenaient comme en arrêt devant cette suprême et vivante incarnation de l'absolu.

En 1894, le dimanche même de la clôture des fêtes jubilaires, on lisait sur les murs de Rome cette affiche : « Peuple, l'heure est sonnée ; le Parlement rentre ; c'est l'heure de rendre des comptes ! Lire le *Don Quichotte* pour le compte rendu. » Cette plaisanterie d'un journal qui semblait presque provoquer une émeute et n'invoquait qu'une clientèle, empruntait aux circonstances je ne sais quoi d'éloquent. Le souverain que la foule venait d'acclamer dans Saint-Pierre, et qui pour de longs mois rentrait dans sa réclusion du Vatican, incarnait une puissance qui ne rend pas de comptes. Pour lui, l'heure de la responsabilité ne serait jamais sonnée par les hommes ; elle ne le pouvait être que par Dieu. Elle a sonné, cette heure, le 20 juillet 1903, et la reconnaissance émue des peuples, durant les attentives anxiétés de la longue agonie, avait d'avance rendu les comptes à Dieu, pour le Pape qui s'éteignait.

II

UN APOLOGISTE SOCIAL DU CATHOLICISME : FERDINAND BRUNETIÈRE

Sur le lit funèbre où il reposait, M. Ferdinand Brunetière semblait rajeuni de quinze ans. Son visage pensant et parlant, creusé naguère par la réflexion, froncé naguère par les passions de la lutte, se détendait et se reposait dans la paix des longues certitudes. Voilà dix-huit mois qu'une maladie du larynx avait à jamais assourdi cette grande voix, l'une des plus belles qu'eût entendues notre époque: du jour où il cessa de parler, M. Ferdinand Brunetière, hélas ! commença de mourir. Il y avait en lui un besoin de se communiquer et de s'extérioriser, que la plume, même tenue par une main comme la sienne, ne pouvait suffire à satisfaire. Il aimait la prise directe, immédiate, qui façonne l'auditoire, l'éduque et le courbe, la magique influence des regards attirés, des attentions apprivoisées, des adhésions conquises. Lorsque sa santé lui refusa cette jouissance d'apôtre, on sentit en lui le ressort vital péricliter.

La mort de M. Brunetière est un deuil pour l'histoire littéraire, un deuil pour la pensée catholique. Les deux personnages, le critique et l'apologiste, s'étaient révélés à des époques différentes : c'est dès

1878 que celui-là fut écouté, c'est en 1895 que celui-ci s'éveilla. Je n'emploie qu'à regret, d'ailleurs, le mot d' « apologiste » : il peut donner à des esprits mal informés l'idée de quelque chose de conventionnel, d'une dialectique usuelle ou même usée, qui ne ressemblerait en aucune façon aux originales méditations de cet esprit créateur; et tout au contraire, M. Brunetière, comme penseur chrétien, avait ce je ne sais quoi d'autodidacte par lequel se distinguèrent, au cours du dernier siècle, certains hommes de tempéraments fort différents, les de Maistre, les Moehler, les Newman. En tant qu'apologiste, — reprenons le mot puisqu'il est commode — M. Brunetière, si nous y regardons de près, prolonge le sillon qu'il avait ouvert en tant que critique. Sur le bord d'une tombe, l'histoire d'une existence se ramasse, se condense et s'unifie; l'existence de M. Brunetière fut une; son effort apologétique fut la consécration de son travail critique. Son œuvre de critique était une analyse, son œuvre d'apologiste fut une synthèse; au fond de l'une et de l'autre, il y avait la même philosophie, inconsciemment chrétienne avant 1895, consciemment chrétienne depuis cette date.

I

Critique littéraire, M. Brunetière recherchait, dans les écrits qu'il étudiait, un système de pensées, une notion de l'homme et de la vie, une attitude, enfin, à l'endroit des grands problèmes que, par sa propre façon d'être et d'agir, chacun de nous résout pratiquement. Parfois, du ton même dont il questionnait les écrivains ses justiciables, il semblait les rappeler à leurs devoirs, leur remontrer qu'ils s'inséraient

comme des forces dans l'existence collective d'une nation, et les interpeller, enfin, sur l'emploi qu'ils faisaient de leur force.

Il fouillait en eux toute une substance latente de doctrines, présupposées par leur œuvre même, et toute une richesse de subconscient, qui créait et soutenait leur originalité et qui rendait leur action féconde ou malsaine. En ce critique, il y avait comme un confesseur, qui exigeait des écrivains ou bien instituait en leur lieu et place un examen tout individuel de leur philosophie intime et profonde. Mais c'était justement en descendant jusqu'à ces sphères lointaines que, par delà l'individuel, il retrouvait le général; par delà les traits conscients et visibles, qui figuraient la personnalité extérieure des écrivains, il ressaisissait, en eux, l'empreinte insoupçonnée de tout un monde ambiant.

Massillon, sans doute, se fût étonné d'apprendre qu'on le réputerait plus proche de la lignée des philosophes que de la lignée de Bossuet; mais n'était-ce pas le droit de M. Brunetière de connaître Massillon mieux que Massillon lui-même ne se connaissait? Et n'était-ce pas son droit, aussi, d'exiger que tout auteur eût pris formellement un parti devant le pari formidable auquel nous accule un Pascal, et d'amener un Rabelais, un Molière, un Voltaire à se compromettre expressément contre le péché originel, en faveur de l'épicurienne joie de vivre?

Il y eut de tout temps en M. Brunetière un moraliste, anxieux du sens de la vie, de la règle de la vie et du but de la vie, interrogateur de l'énigme que nous est à nous-mêmes notre propre existence, scrutateur inflexible des conséquences sociales des systèmes, et toujours soucieux de mesurer à leurs vertus éducatrices leur valeur véritable. Tant comme critique littéraire que comme philosophe, il mit au premier plan, à toute époque, le souci des questions

morales ; et il ne les envisageait pas seulement sous l'angle étroit, un peu exclusif, de la moralité individuelle : c'est l'idée d'une morale sociale qui le hantait, c'est du fondement et de la culture des vertus sociales qu'il se préoccupait.

L'apparition du *Disciple*, de M. Paul Bourget, fut pour M. Brunetière, en 1889, l'occasion de s'expliquer à lui-même et d'expliquer au public que tout être qui pense ou qui écrit exerce, par là même, une influence qui lui crée des devoirs ; et l'on vit s'engager une joute entre M. Ferdinand Brunetière et M. Anatole France, celui-ci plaidant pour la *liberté* de l'artiste, et celui-là démontrant la *responsabilité* de l'artiste. Le langage de M. Brunetière parut importun : en était-ce fait, désormais, de cette licencieuse complaisance avec laquelle philosophes et romanciers éparpillaient à travers le monde leurs systèmes ou leurs fictions, sans avoir cure des conséquences morales qui fatalement les devaient escorter? M. Brunetière était soupçonné de vouloir enchaîner l'art, de vouloir enchaîner la pensée elle-même, de ressusciter des orthodoxies surannées... Et puis les susceptibilités s'apaisèrent et finirent par désarmer : on comprit, peu à peu, que les doctrines de M. France — si tant est que le mot « doctrine » n'effarouche pas la grâce légère de cet esprit — étaient essentiellement aristocratiques, et que, tout au contraire, celles de M. Brunetière étaient essentiellement démocratiques, et par conséquent modernes. Car la thèse de la liberté absolue de l'art et de la pensée s'adaptait, avec une souple élégance, à l'idéal d'une aristocratie intellectuelle confisquant pour elle toutes les puissances de l'art, et vivant d'une vie factice, dans une sorte de paganisme postiche ; la thèse de la responsabilité et de la fonction sociale de l'artiste évoquait, en revanche, l'idée d'une relation constante entre la pensée de quelques-uns et la vie

de tous, contraignait l'ouvrier de beauté à être en même temps un serviteur de la vérité et un serviteur de tous ses frères, et lui déniait le droit d'écraser le « profane vulgaire » sous le poids de je ne sais quels dédains insolemment esthétiques. Lors même que le « lien social » n'imposerait pas à l'élite, qui pense, des devoirs envers la foule, qui écoute, les institutions démocratiques, dans lesquelles la foule elle-même est appelée à penser, semblent créer à quiconque tient la plume un surcroît d'obligations : la littérature et l'art acquièrent de plus en plus une portée pratique, et commettraient une défaillance en se désintéressant de leurs répercussions prochaines ou lointaines. M. France, en 1889, ne songeait peut-être pas encore à installer des universités populaires, et M. Brunetière, dès cette date, conviait les pensées individuelles, les prestiges du talent individuel, à se mettre au service de l'être social.

Il suffisait à M. Brunetière de se placer exclusivement à ce point de vue moral pour affronter et battre en brèche, immédiatement, les capricieuses théories d'un certain « libéralisme ». Bon gré, mal gré, un minimum d'orthodoxie commune est nécessaire pour assurer l'intégrité du lien social et l'harmonie des êtres qu'il relie; et M. Brunetière s'acheminait ainsi vers une conception essentiellement catholique.

II

Ce qui choquait dans l'Église beaucoup de nos contemporains, c'était sa rigueur, son intransigeance, sa prétention d'imposer un statut aux intelligences et aux volontés; et c'était cela, surtout, qui, pour des motifs moraux et sociaux, séduisait M. Brunetière. Ce qui était pour d'autres la pierre d'achoppement fut pour lui le marchepied.

Dans le « grand siècle », qu'il possédait à fond, deux pensées surtout l'avaient longuement retenu : la pensée janséniste et la pensée de Bossuet. Ses familiarités jansénistes étaient de nature à l'éloigner de Rome; un certain temps elles le captivèrent. L'on n'a pas assez pris garde, dans l'histoire de son évolution, à certain article paru dans la *Revue des Deux Mondes* du 1er janvier 1885, et qui s'intitule : *Une Apologie de la casuistique*. Jamais les casuistes que les *Provinciales* calomnièrent ne furent justifiés d'une façon plus décisive, et jamais on ne montra plus éloquemment que la casuistique, bien loin de se faire soutenir par des plaidoyers timides et d'alléguer en sa faveur la mauvaise excuse des circonstances atténuantes, méritait au contraire d'être honorée comme l'indispensable auxiliaire du progrès moral. Cet article, reproduit dans la deuxième série du livre : *Histoire et Littérature* [1], fut l'adieu de M. Brunetière aux intimités jansénistes: dès lors, sans partage, il appartint à Bossuet.

C'est par Bossuet qu'il connut, à proprement parler, le catholicisme, et l'on ne saurait, à beaucoup d'égards, trouver un docteur plus sûr enseignant un catholicisme plus intégral. Tout, en Bossuet, était familier à M. Brunetière, la langue et la pensée [2]. La prose de M. Brunetière, l'éloquence de M. Brunetière se revêtaient, naturellement, de ces périodes dont Bossuet demeure l'impeccable modèle,—périodes dans lesquelles l'idée principale et les idées auxiliaires se rangent en leur juste place, s'affichant ou s'effaçant comme les éléments distincts d'une armée en bataille. En même temps que le verbe de M. Brunetière saluait

1. Paris, Calmann-Lévy.

2. Il sera regrettable à jamais qu'après avoir condensé dans un admirable article sur Bossuet, donné à la *Grande Encyclopédie*, toute la substance d'un volume, il n'ait pas eu le temps d'écrire ce volume.

un maître en Bossuet, il se complaisait à contempler, dans les *Sermons*, dans l'*Histoire universelle*, dans l'*Histoire des variations*, dans les polémiques contre Claude et Jurieu, l'auguste grandeur de l'idée de tradition religieuse et l'harmonique ordonnance de la synthèse dogmatique. Il y voyait cette synthèse se proposant et s'imposant à tous, ignorants et savants, petits et grands, aristocratie des mystiques et vaste plèbe des fidèles, enchantant, après les avoir courbées, les intelligences qui se qualifiaient de supérieures, relevant, après les avoir dégrossies, les intelligences inférieures ; devant l'objectivité de la foi, tous les esprits se retrouvaient égaux; et l'unité de l'Église devenait la garantie intellectuelle de la fraternité humaine. Dans le sillage de Bossuet, M. Brunetière, s'abandonnant à la force de la logique et aux attraits de l'admiration, allait s'avancer plus loin que ne l'avait fait Bossuet lui-même ; de tout l'élan qu'il lui avait fallu, à lui, homme du dix-neuvième siècle, pour suivre la pensée de Bossuet, il allait la dépasser... Les idées de tradition, de synthèse dogmatique, d'égalité des âmes devant la Vérité une et absolue, avaient ici-bas une représentation vivante, la Papauté. M. Brunetière s'en fut entretenir Léon XIII; ce gallican qu'était Bossuet, avait fait de M. Brunetière ce qu'on appelle à Genève un « ultramontain ».

On se rappelle quel bruit fit en 1895 l'article intitulé : *Après une visite au Vatican* [1]. M. Brunetière rentrait de Rome ; il avait vu le pape, un pape qui

1. L'article a été reproduit dans le dernier volume publié par M. Brunetière : *Questions actuelles* (Paris, Perrin, 1907). C'est à juste titre que l'un des connaisseurs les plus perspicaces des courants littéraires et religieux du dernier siècle, M. Victor Giraud, attache à cet article, comme caractéristique d'une « époque » religieuse du XIXe siècle, une importance analogue à celle qu'avait eue, trente-deux ans plus tôt, la *Vie de Jésus* de Renan. (*Revue de Fribourg*, juillet-août 1903, p. 400-405.)

provoquait des enthousiasmes tels que d'aucuns allaient au Christ parce que son vicaire les avait tout d'abord fascinés. Sous l'impression de ce grand vieillard dont le crépuscule avait des reflets d'aurore, M. Brunetière interpellait la Science, — la nouvelle idole, dira quelque temps après M. de Curel — et lui demandait ses titres et son bilan. Or il était constant, à l'issue de ce bilan, que les espoirs fondés sur la Science pour l'amélioration morale de l'humanité avaient fait à peu près faillite, et que cette divinité du siècle finissant ne s'était pas encore révélée comme une efficace maîtresse de conduite, comme une créatrice de vertu. Les âmes, les consciences échappaient à sa prise, et l'audace souvent heureuse de la souveraineté qu'elle exerçait sur la matière ne faisait que rendre la déception plus palpable. Et s'il était vrai que les théories du *Struggle for life* invitaient les fidèles de la Science à s'entre-déchirer plutôt qu'à s'aimer, comment la jeune rivale du Christ le pourrait-elle supplanter dans son rôle de prédicateur d'amour ? Le réquisitoire de M. Brunetière, non contre la science, mais contre ceux qui attendaient d'elle ce qu'une science sincère ne promet pas, ce qu'une science authentique ne donne pas, fut dénoncé à l'opinion publique comme un acte d'agression contre les savants ; on accusa le pèlerin de Rome d'avoir proclamé la banqueroute du savoir humain, et d'avoir méconnu le bienfait des chemins de fer, du télégraphe ou du téléphone ! Très rares furent les savants qui se sentirent visés. Mais des avocats d'office surgirent à la rescousse de la Science soi-disant lésée ; ils banquetèrent contre M. Brunetière comme on faisait jadis contre Louis-Philippe ; et le toast, cet ami coutumier des santés humaines, ne fut menaçant et provocateur, dans les cent dernières années, que pour le roi des Français et pour le directeur de la *Revue des Deux Mondes*.

III

M. Brunetière ne prit, en aucun instant de son évolution, l'attitude d'un ambassadeur de la pensée moderne négociant subtilement avec l'Église, faisant ou retirant des avances, esquissant ou réclamant des concessions. Les tentatives systématiques qu'on multipliait à une certaine date pour concilier au jour le jour la science et la foi lui paraissaient souvent dangereuses, toujours superflues ; et le libéralisme doctrinal qui eût rêvé d'émonder le dogme, le conservatisme social qui eût aimé voiler les conséquences économiques de l'idée évangélique de justice, allaient trouver en M. Brunetière un adversaire déterminé. De même que jadis le critique littéraire avait reproché aux sermons de Massillon de dissimuler avec une sorte de pudeur inopportune la racine dogmatique de la morale, de même, désormais, le penseur religieux entrait en lice, au nom de la logique et au nom de l'idée de vie, contre tous ceux qui eussent voulu diminuer et «minimiser» le catholicisme.

Les mêmes préoccupations de morale sociale qui avaient guidé M. Brunetière « sur les chemins de la croyance » l'inspiraient dans la tâche nouvelle qu'il s'imposait, et qui consistait à tracer au grand jour, pour ceux qui le liraient ou l'écouteraient, les chemins qu'une force mystérieuse lui avait à lui-même frayés. Son apologétique fut une apologétique sociale. Il montra, non point la compatibilité entre le christianisme et la démocratie, — thèse embarrassée, qui affecte l'aspect d'une capitulation, — mais, tout au contraire, ce qu'il y a de postulats chrétiens dans la notion de démocratie et d'exigences chrétiennes

dans la vie d'une démocratie, et quelle « convenance interne »[1] existe entre la démocratie et le catholicisme. Il montra, non point en quelle mesure le catholicisme se peut accorder avec des systèmes voisins ou hostiles, mais, bien plutôt, comment tout ce qu'il y a de vérité dans ces systèmes converge vers le catholicisme, et comment tout ce qui, dans ces systèmes, satisfait les aspirations ou les besoins des hommes, réclame un complément, qui est le catholicisme.

C'est surtout à l'endroit du positivisme que M. Brunetière en donna merveilleusement la preuve. Auguste Comte avait tenté un essai d'architecture sociale dans laquelle l'harmonie des esprits créerait l'harmonie civique, et dans laquelle se mélangeraient, en une combinaison rythmée, l'élément immuable et l'élément nouveau, les alluvions traditionnelles et les récents apports de l'âge moderne, l' « ordre » et le « progrès ». Avec une métaphysique en moins, — et encore n'est-ce pas déjà faire de la métaphysique que de nier la métaphysique ? — le rêve d'Auguste Comte était comme un reflet de la réalité catholique. M. Ferdinand Brunetière, qui donnait, par le jeu même de sa pensée, le plus vivant exemple de cette originalité d'aspect que peut affecter la fidélité à la foi traditionnelle, s'attacha surtout, dans les dernières années de sa vie, à mettre en relief ce que volontiers nous appellerions les affinités catholiques du positivisme ; et ce n'était pas une médiocre trouvaille — éminemment authentique sous son apparence de paradoxe — d'avoir découvert en Auguste Comte un apologiste à sa façon ; d'avoir transformé en avenues du catholicisme certaines routes qui

1. L'expression se trouve dans la préface de son dernier livre : *Questions actuelles* (Paris, Perrin, 1907), préface datée du 1er novembre 1906, et qui est comme le testament de sa pensée.

semblaient plutôt s'en éloigner, et d'avoir, ainsi, acheminé vers une intelligence plus complète de l'organisme catholique un siècle qui se pique de ne croire qu'au « réel » et au « concret ».

M. Brunetière ne s'évertuait pas à esquisser des concordats entre le catholicisme et le « siècle » : c'est avec une tout autre contenance qu'il abordait la pensée moderne, désireuse de s'incarner dans la vie moderne, et ne s'estimant comme saine qu'en tant qu'elle est une école de vie saine. Il prétendait lui montrer qu'il y avait en elle, sans qu'elle s'en doutât, une sorte de gestation du catholicisme ; et c'est dans cet esprit, par exemple, qu'au terme d'une polémique avec M. Georges Renard, il concluait à une quasi-identité entre les aspirations sociales du catholicisme et les aspirations réformistes développées par M. Millerand dans le programme de Saint-Mandé [1], — conclusion précieuse, dont l'Église, sans doute, à mesure que se développera l'histoire sociale de demain, sera de plus en plus reconnaissante à M. Ferdinand Brunetière. Nombreux étaient, autour de lui, les hommes de bonne volonté, supérieurs à tout désespoir, qui, dans notre société, tout imprégnée de christianisme quoi qu'il en semble, estiment que leur tâche consiste, surtout, à faire passer ce christianisme de l'inconscient au conscient. Ils saluaient en M. Brunetière le *duce e maestro* qui, au delà de l'obscure forêt des systèmes, encore enchevêtrée par les obscurs fourrés des passions, excellait à faire voir la lumière, — à la faire voir après l'avoir vue.

1. Voir ci-dessus, p. 49.

IV

L'œuvre est inachevée ; la pierre finale, dont M. Brunetière aimait à dessiner les arêtes, fut à peine taillée. En 1883, rendant hommage au *Port-Royal* de Sainte-Beuve, il ajoutait : « A l'homme qui nous donnera, sur le XVIIIe siècle, un livre qui soutienne, fût-ce de loin, la comparaison de celui de Sainte-Beuve, au prix du même désordre, de la même complexité, du même *fouillis*, je lui garantis hardiment qu'il aura rendu plus de services aux lettres et à l'histoire de la littérature qu'aucun de ceux qui nous apporteraient demain un nouveau *Candide* ou une seconde *Héloïse*[1]. » M. Ferdinand Brunetière, vingt-deux ans après, voulut être cet homme et rendre ces services : en 1905, il résolut d'élire domicile dans le XVIIIe siècle, pour trois années, et d'entreprendre pour cette époque ce que Sainte-Beuve, dans *Port-Royal*, avait fait pour le XVIIe siècle.

Soixante-dix ans avant nous, Sainte-Beuve, préoccupé de faire connaître à son auditoire de Lausanne notre plus grand siècle littéraire, s'assignait comme observatoire les ruines du monastère de Port-Royal; c'est là que ses pensées s'attardaient, se recueillaient, s'attendrissaient pour se projeter ensuite sur les divers aspects du grand siècle. Il ne se cantonnait pas dans la célèbre abbaye comme en un compartiment de vie, arbitrairement délimité ; mais il semblait, au contraire, qu'arrachant les solitaires à leur ombre discrète et pieuse, il les chargeât de lui pré-

1. *Nouvelles questions de critique*, p. 46-47, Paris, Lévy. — En 1896, dans son opuscule sur la *Moralité de la doctrine évolutive*, p. 11 (Paris, Didot, 1896), M. Brunetière annonçait encore son intention de parler un jour amplement des Encyclopédistes.

senter l'ensemble de leurs contemporains; il s'insinuait à la suite de leurs âmes dans l'âme de leur époque; et Taine aimait à considérer comment, sous des querelles de couvent et sous des résistances de nonnes, Sainte-Beuve avait pu retrouver une grande province de psychologie humaine.

M. Ferdinand Brunetière — l'homme qui fit le plus en France, après Sainte-Beuve, pour « constituer la critique en dignité » — se préparait à entrer dans l'intimité des Encyclopédistes, comme s'était glissé Sainte-Beuve dans les cellules des solitaires. L'*Encyclopédie*, point central et culminant du XVIII[e] siècle, lui ménageait le cadre dans lequel il devait ressusciter tout un épisode de notre vie intellectuelle et morale. Éducatrice des clubs après avoir été l'éducatrice des salons, l'*Encyclopédie* obtint, dans la seconde moitié de l'avant-dernier siècle, l'hommage de deux Frances successives, entre lesquelles la Révolution fit une sanglante ligne de partage. Sous la poudre des ans, qui dans les bibliothèques semble assombrir les tranches de ses tomes, tout un passé de rêves surgit, et tout un passé de réalités aussi, qui sortirent de ces rêves et qui pourtant les déçurent; c'est un bel envol d'illusions, qui voulurent être ouvrières d'histoire, et puis une représaille de l'histoire, qui bafoua ces illusions; et c'est enfin la brute jacobine, telle que Taine la définit et la catalogua, s'étalant et se déchaînant comme un produit fatal, et tout ensemble comme une réfutation directe, des théories encyclopédistes sur la bonté primitive de notre nature.

On pressent ce que pouvait devenir un pareil sujet sur les lèvres de M. Brunetière, qui savaient animer tout ce qu'elles effleuraient.

Il avait projeté trente leçons; il en fit neuf, qui ne nous demeurent connues, aujourd'hui, que par l'excellent résumé qu'en a donné M. Dévaud dans

la *Revue de Fribourg* de février et mars 1906[1]. Elles ont laissé d'enthousiastes souvenirs et d'amers regrets. Le spectacle d'une ardeur qui s'éteint est déjà quelque chose de triste ; mais combien plus cruel encore le spectacle d'une voix qui s'éteint, alors que l'ardeur continue de rayonner ! A la neuvième de ses leçons, M. Brunetière nous donna ce chagrin.

Il entrait dans ce sujet de l'*Encyclopédie* comme dans une sorte de terre promise, où devait s'épanouir, tout à la fois, sa maîtrise d'historien de la littérature et sa maîtrise d'apologiste du christianisme.

Parce que nous connaissions un peu Voltaire, ce tirailleur, et Rousseau, ce réfractaire, nous pensions connaître le XVIIIe siècle ; M. Brunetière allait nous introduire dans les salons où se dégustaient les idées nouvelles, et puis, plus loin, plus au fond, nous promener dans les arrière-boutiques du « philosophisme », dans les laborieuses officines où se préparaient ces captieux breuvages. Armé de ses procédés coutumiers de critique, il voulait visiter longuement, dans les lourds volumes où nul ne les troublait plus, ces encyclopédistes qui jusque-là avaient à peu près découragé l'histoire littéraire.

Mais les encyclopédistes auxquels M. Brunetière imposait ainsi sa visite étaient, à proprement parler, les pères de l'incroyance contemporaine. Alors, derrière le docte historien, l'apologiste allait surgir : c'est avec toute son intelligence, avec toute son âme qu'il allait questionner les Encyclopédistes, et les presser, et leur répondre, et mettre « au rouet » ces dogmatistes à rebours. L'*Encyclopédie* suscite, caresse et courtise une certaine confiance de l'homme dans l'homme, dans la science humaine, dans le

1. Sur la portée même de l'initiative de M. Brunetière, voir notre article de l'*Enseignement libre*, décembre 1906.

progrès humain, dans la moralité naturelle humaine. Dix-huit siècles durant, l'âme chrétienne avait conçu son relèvement comme l'acte rédempteur d'un Dieu; les encyclopédistes contestèrent qu'elle fût une débitrice ; dès lors, quel besoin de rédemption ? A leur école, l'âme prétendait se relever toute seule, sans Dieu, voire même contre Dieu. D'essayer une telle transformation dans la conception de l'humanité, c'était assurément une audacieuse aventure : M. Brunetière se disposait à leur en demander compte.

Etait-il labeur plus propice pour une pensée comme la sienne, qui plus que jamais voulait rester à proximité de notre époque? Le XVIIIe siècle, est-ce vraiment le passé ? N'est-ce pas lui, toujours lui, avec ses candeurs et avec ses négations, avec ses blasphèmes et avec ses chimères, qui manifeste et qui parade dans nos débats du temps présent ?

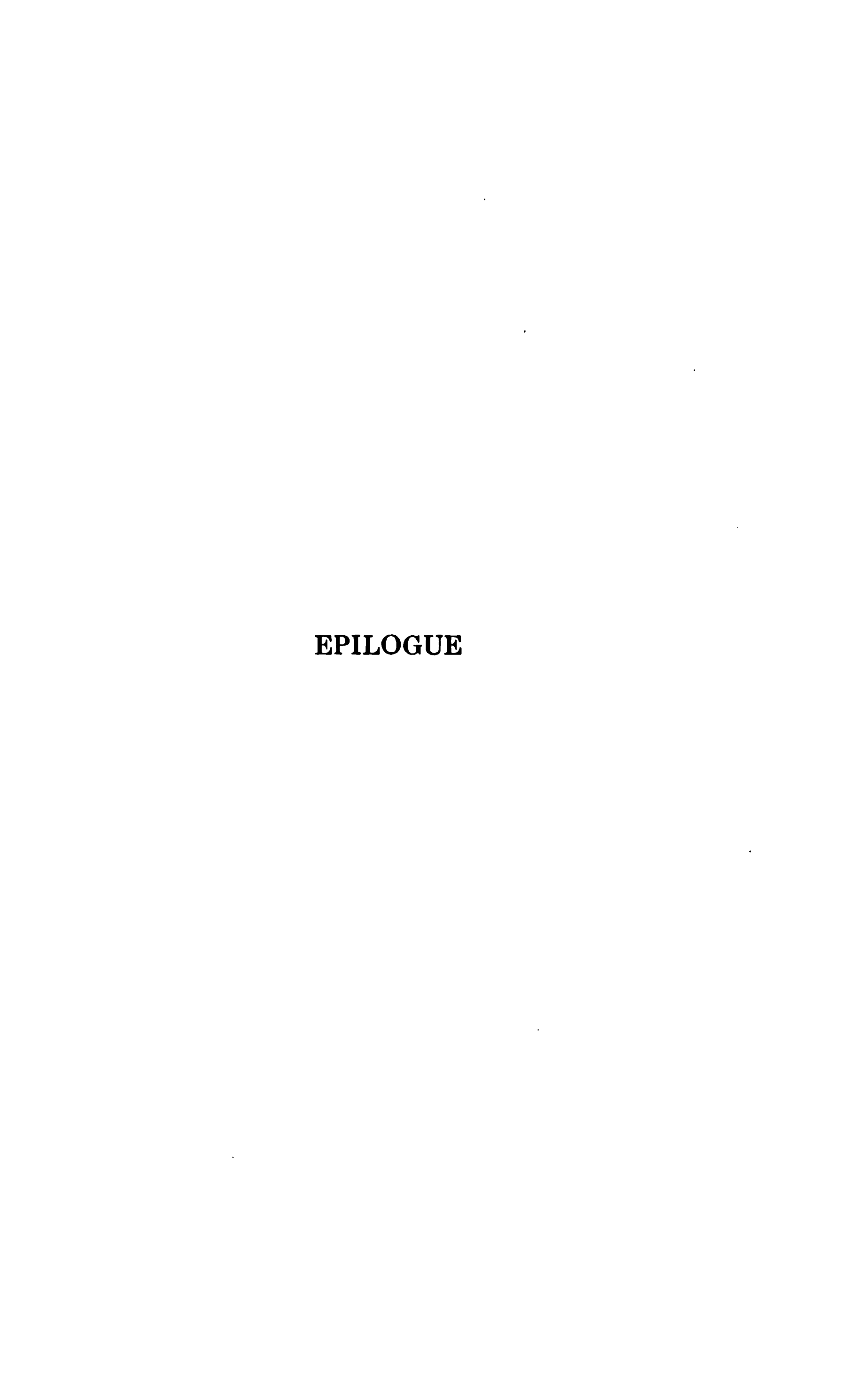
Poussons plus loin : en nous parlant de l'*Encyclopédie*, ce n'était pas seulement contre un certain nombre d'entre nous, mais c'était peut-être, qui sait ? contre une partie de nous-mêmes, contre l'un de ces deux hommes qui luttent en chacun de nous, que M. Brunetière allait engager la bataille, et qu'il allait la gagner. L'irréparable mort a paralysé ce défi. Elle a empêché M. Ferdinand Brunetière de couronner son œuvre en défrichant, comme autrefois Sainte-Beuve, une « grande province de psychologie humaine ». Le cours sur les *Encyclopédistes* nous promettait une psychologie de l'incroyance moderne, psychologie fouillée, mordante, angoissante et peut-être angoissée : l'incroyance survit, et le psychologue n'est plus.

Dans ses derniers jours, son intelligence remerciait la croyance pour toutes les satisfactions qu'elle lui avait données; l'amertume de la tâche inachevée, l'accablant contraste entre les forces qui meu-

rent et les rêves qui vivent, la ténébreuse anarchie de notre avenir religieux, lui poignaient le cœur. Lorsque les fouilleurs des siècles futurs chercheront à revivre dans les registres paroissiaux l'heure tragique que traverse l'Église de France, ils constateront, au 12 décembre 1905, que le *Dies iræ* qui recommandait à Dieu l'âme de son serviteur Ferdinand Brunetière semblait scander en même temps le glas de l'Eglise concordataire qui expirait ce jour-là. Représentant d'une période durant laquelle se multipliaient les ponts-levis entre l'Église et l'immense variété des âmes souffrantes, l'illustre visiteur de Léon XIII nous laisse en présence d'atroces brisures.

Tantus labor non sit cassus !

« Que tant de fatigues ne soient pas vaines ! » gémissait, au matin des obsèques, la maîtrise de Notre-Dame-des-Champs. Et les disciples de M. Brunetière, évoquant en faveur de son âme, par ces mots simples et grands, la fatigue immortelle du *Crucifié*, ne pouvaient se défendre ensuite, faisant un retour sur la misère présente de l'Église de France, de songer à toutes les énergies de pensée, à toutes les énergies d'action par lesquelles cette âme avait fatigué ce corps, et de murmurer une seconde fois, plus timides, plus inquiets, plus accablés : « Que tout ce travail n'ait pas été vain ! *Tantus labor non sit cassus* ! » Mais ils se raffermissaient et leur espoir renaissait, lorsque s'imposait à leur pensée, derechef, la grande dépense de sang faite sur le Calvaire, dépense sociale par excellence, grâce à laquelle l'effort chrétien fut à jamais assuré d'un mérite et d'une fécondité.



EPILOGUE

LES BÉATITUDES

> Je suis un être raisonnable; il me faut chanter Dieu.
> ÉPICTÈTE.

Bienheureux ! bienheureux ! bienheureux !

Attroupés aux pieds du Maître, les hommes buvaient à longs traits cette coupe du bonheur, que lentement il leur versait; et leur destinée se transfigurait.

Parler de bonheur, et non point seulement en rêver, mais y croire, c'était une grande nouveauté. L'antiquité, lasse et déçue, finissait par faire du bonheur une illusion.

La foi au bonheur, un bonheur offert à tous les hommes, accessible à tous, devint avec Jésus un article de la foi en Dieu.

Le premier homme s'était laissé séduire par la science du mal ; l'homme régénéré allait posséder la science du bonheur. N'est-ce pas entre ces deux sciences que se débat et se partage l'humanité?

J'entends des philosophes qui prétendent en instituer une troisième, celle de la vertu sans récompense, celle du bien sans bonheur. Au nom du stoïcisme ou bien au nom de la « raison pratique », ils reprochent au christianisme de réduire la vertu à n'être qu'une monnaie. Il leur semble que l'assurance d'être un jour « bienheureux » fait comme une tache sur

leur horizon, volontairement sombre et désert. La tache, peut-être, est lumineuse, mais l'orgueil de l'infortune ou l'orgueil d'un austère devoir préfèrent une morne obscurité. On dirait, à les entendre, qu'en empêchant la terre d'être comme cet enfer dantesque où l'on laisse toute espérance, Jésus aurait diminué l'étiage des âmes. Ils veulent rendre à la morale son désintéressement, à la vertu sa gratuité, à la souffrance son désespoir : le Divin Maître était trop bon, trop souriant; il fut encore, sans le vouloir, un précepteur d'égoïsme; et les consciences écolières, au lieu de s'envelopper dans un superbe mépris du destin, au lieu de ne jouir que d'ellesmêmes, s'accoutumèrent à tolérer que la fortune fît la coquette avec elles et leur promît toujours ses faveurs pour le lendemain.

Voilà le réquisitoire; et la conclusion, c'est que Jésus avilit la morale en lui proposant une sanction.

Ne s'aperçoivent-ils pas, ces Don Quichotte d'une vertu distinguée, qu'ils ne vont à rien de moins qu'à supprimer tout rapport entre la conduite et la destinée de l'homme, et qu'ils morcellent la vie de chacun de nous en deux tomes distincts et dépareillés, dont l'un, capricieusement griffonné par notre liberté, nous ferait vertueux ou vicieux, et dont l'autre, capricieusement griffonné par le hasard, nous ferait heureux ou malheureux ?

Le chrétien qui agit en regardant l'au delà leur apparaît, dans la commune traversée d'ici-bas, comme un passager de seconde classe. Levons les yeux vers la première, celle dans laquelle ils se rangent... Ils ont créé le vide devant leurs regards ; et ce vide, ils le déguisent, en se remplissant d'eux-mêmes. Leur vertu n'est point une transaction, non certes, elle n'est point l'échange d'une réalité contre la certitude céleste d'une autre réalité : leur vertu, c'est leur orgueil en acte ; leur vertu, c'est un geste.

Et lorsque, sous le coup du malheur, ils feront de vains efforts pour s'engoncer dans leur infortune, lorsque la nature sera plus forte que l'attitude, lorsque les nerfs décontenanceront certains effets de draperie, alors, redevenus sincères avec eux-mêmes, retombés dans cette réalité hors de laquelle ils se composaient une vie, reprocheront-ils au Christ d'avoir prévu leurs larmes, ou lui reprocheront-ils de condescendre, encore et toujours, à les tarir ?

Jésus qui connaissait l'âme humaine, puisque jadis il l'avait créée par son Verbe, adaptait la morale, faite pour l'homme, à la nature même de l'homme. Notre nature a soif de bonheur : ne point tenir compte de cette soif, c'est méconnaître la réalité. Et Jésus, maître de réalisme en même temps qu'il était docteur d'idéal, expliquait aux hommes, du haut d'une colline, à quel prix ils pouvaient devenir, laborieusement, sûrement, sous la garantie de sa parole divine, des êtres heureux.

I

BIENHEUREUX LES PAUVRES D'ESPRIT, PARCE QUE LE ROYAUME DES CIEUX EST A EUX !

Dieu, créant l'homme et lui traçant la grande route de la vie, fit resplendir, au terme de cette route, une fin suprême qui n'est autre que Dieu lui-même ; et sa Providence aménagea les biens de la terre, comme viatique.

Mais il advint que l'homme commit un terrible malentendu.

Il mit son âme entière dans la jouissance de ces biens ; il donna son cœur à cette matière, et ainsi en devint l'esclave ; au lieu de s'en servir, il la servit ;

au lieu de l'exploiter pour la réalisation du plan divin, il subordonna ses pensées, ses soins, ses actes à l'amour de la richesse ; sous le nom de Mammon, la richesse fut comme déifiée ; et l'homme s'agenouilla.

Alors les biens de la terre, au lieu de soutenir l'homme sur le chemin du ciel, lui barricadèrent ce chemin ; Mammon lui cacha Dieu.

Puis on vit l'homme devenir jaloux de ce Mammon qu'il adorait ; il oublia que les biens de la terre sont destinés par Dieu à la nourriture de tous les frères humains ; les desseins providentiels, qui n'ont de vertu que si la justice et la charité humaines les comprennent et les sanctionnent, furent lettre morte.

Et l'on voyait, dans la société païenne, deux catégories de servitudes sous deux catégories d'absolutismes : l'absolutisme de Mammon pesant sur ses propres fidèles, et l'absolutisme de ceux-ci, les riches, pesant sur leurs propres frères humains, les esclaves.

Jésus interrompit ce spectacle : « Soyez pauvres en esprit », disait-il ; et donnant l'exemple avec le précepte, on vit Jésus en personne, Jésus qui possédait la terre, Jésus souverain de toutes choses, éconduire Satan, qui voulait le faire s'agenouiller devant les prestiges des royaumes du monde. Jésus, dans le désert où il fut tenté, demeura « pauvre en esprit ».

Etre pauvre en esprit, c'est ramener la richesse, dans notre vie même, au rang et à la place qu'elle occupe dans le plan divin ; c'est considérer les biens de la terre comme des agrès, dont humblement nous nous aiderons pour faire la traversée de la vie et pour faciliter à autrui la même traversée ; et c'est considérer notre droit de propriété comme une fonction sociale, assignée par Dieu et relevant des jugements de Dieu.

L'aéronaute qui veut faire effort vers le firma-

ment se munit d'un certain lest ; et lentement, ensuite, il disperse ce lest, pour accélérer son essor.

De même du chrétien qui veut faire effort vers le ciel. Il lui faut du lest, et saint-Thomas, en un endroit, nous autorise à conclure que l'indigence absolue rend bien difficile la pratique de la vertu ; mais malheur à l'âme si le souci de ce détail d'aménagement lui fait bientôt oublier l'ascension même ! Fatalement un conflit s'engage entre une imprévoyante cupidité, qui, s'acharnant à retenir le lest, paralyse la sublimité de l'élan, et la charité généreuse, qui, voulant éparpiller à bon escient ce superflu de matière, exalte l'âme assez haut pour qu'elle aperçoive distinctement, par-dessus la tête d'argile de Mammon, le terme divin qui clora la vie.

II

BIENHEUREUX LES DOUX, PARCE QU'ILS POSSÈDERONT LA TERRE

Ne verrons-nous dans cette promesse qu'une variante du banal proverbe : Mieux vaut douceur que violence ? Et Jésus, pour une fois, se serait-il borné à n'être que le greffier d'une certaine expérience humaine ? Nous ne le croyons point.

Mais si nous donnons à ces mots une plus grande portée, ne nous apparaîtra-t-il point que Jésus s'est trompé ?

L'histoire ici paraît s'insurger contre lui ; elle nous fait assister au triomphe des violents, c'est eux qui maîtrisent la terre, et les doux, semble-t-il, doivent se contenter du ciel. Au demeurant, dans cette série de béatitudes qui toutes élèvent nos

regards vers le ciel, vers Dieu, vers le rassasiement ou les consolations d'en haut, cette promesse de « posséder la terre » prend un air d'interpolation.

Que voulez-vous donc dire, ô Jésus !

Jésus. Je suis venu précisément pour apprendre aux hommes que ce qu'il y a de plus inestimable ici-bas, ce n'est point la richesse, que les violents peuvent conquérir; ce n'est point le sol, que les violents peuvent s'arroger ; ce ne sont même point les énergies physiques, que les violents peuvent subjuguer ; ce sont les âmes.

J'ai été l'émancipateur des âmes.

Au for intime de chaque être humain, j'ai dessiné comme une sphère qui est celle de la liberté morale, de la personnalité religieuse, des inaccessibles pensées et des invincibles vouloirs: voilà ce qu'il y a de plus précieux sur la terre.

Et quiconque ne possède pas les âmes ne possède pas la terre.

Or c'est aux doux, et à eux seuls, que j'ai décerné le privilège de posséder les âmes. Souvent ceux qui m'aiment sont induits en une tentation singulière. Ils se veulent donner tout à moi; ils ne me marchandent rien d'eux-mêmes ; ils se mettent tout entiers dans les entreprises où les convie leur zèle, et qui visent à établir mon règne; et tel est leur dévouement, que leur propre personne et la cause de mon Père ne font plus qu'un. C'est dans la profondeur même de leur héroïque sacrifice que va s'insinuer et se dissimuler le péril. Serviteurs du Dieu doux et humble de cœur, voici que leur douceur risque de sombrer.

Leur vie s'immolait aux intérêts du Père céleste ; mais l'amour-propre est là, qui veille ; et si peu à peu, sans qu'ils s'en doutent, le souci de leur propre personne se confond avec les intérêts du Père céleste et finit par s'y substituer, alors c'en est fait de leur douceur.

Et c'en est fait aussi de leur ascendant sur les âmes.

Tant qu'à mon service on apporte mon esprit, la douceur subsiste. Lorsque je violente les âmes, c'est ma bonté qui les violente ; je ne les violente point avec violence. Je n'aime pas avoir tout le mérite de mes grâces : j'incline les intelligences, mais je leur laisse le soin de se courber ; je touche les cœurs, mais je veux qu'ensuite ils vibrent d'eux-mêmes ; je prédispose les volontés, mais j'attends leur adhésion. Mon travail sur les âmes les a toujours pour collaboratrices ; sans douceur, est-il une collaboration possible ?

Si donc vous voulez posséder la terre, c'est-à-dire les âmes, pour me les donner, collaborez dans le même esprit avec moi et avec elles ; que le son de votre voix soit l'écho du mien, que votre travail s'adapte au mien. Je pourrais me passer de vous pour établir mon règne, mais je veux me servir de vous. Votre service ne sera bon que s'il suit mon exemple, si vous haïssez le péché, non le pécheur, et l'erreur, non l'ignorance. Craignez, lorsque vous entrez en violence ; descendez au fond de vous-mêmes : ce qui vous froisse, alors, ce ne sont point les retards ou les obstacles apportés à mon règne, c'est l'insuccès que rencontrent des arguments ou des tentatives dont votre personnalité s'enorgueillissait. Est-ce donc pour vous-même que vous voulez posséder la terre... ? Mais, si c'est pour moi, faites comme moi.

III

BIENHEUREUX CEUX QUI PLEURENT PARCE QU'ILS SERONT CONSOLÉS

Il ne suffit donc pas à Jésus que nous souffrions : il lui faut encore que nous pleurions. Il n'a cure des libations variées où se complaisaient les dieux antiques ; mais il semble éprouver un goût étrange pour l'amère libation de nos larmes.

Qu'est-ce à dire ? Tâchons de comprendre.

« Cela m'est égal », murmurons-nous parfois, avec une désinvolture factice, avec un esprit de révolte à peine contenu, lorsque nous venons de subir quelque ennui, par le fait des circonstances ou par le fait des hommes.

« Cela m'est égal » ; l'amour-propre choqué ne veut pas s'avouer atteint ; la tête courbée par l'insuccès se redresse nerveusement ; le cœur chagriné s'étourdit.

« Cela m'est égal » : tel fut le dernier mot de la sagesse ancienne, jalouse d'offrir des leçons à notre vie. Le stoïcisme travaillait son sourire pour l'opposer à tous les accidents ; il se composait un visage de marbre, qui se refusât à refléter la douleur ; et pleurer lui paraissait une lâcheté. Le stoïcien qui mettait son bonheur à se sentir « souverain », à se conduire en « roi », concertait sa vie tout entière comme un perpétuel défi à l'égard de l'infortune, ennemie impuissante de sa sérénité. Le calice pouvait survenir ; il ne l'appelait ni le repoussait ; cela lui était « égal ».

Jésus, le dieu fait homme, fut plus humain que Marc-Aurèle, l'homme qui jouait au demi-dieu ;

Jésus, modèle de souffrances, demanda, sans aucun ambage, que le calice s'éloignât. Jésus pleura les pleurs de l'agonie, et Jésus ne s'en cacha point : même vis-à-vis des bourreaux, instruments inconscients de l'œuvre divine, on ne surprend en lui nulle arrogance. Il ne farda point sa pâleur : et c'est à genoux, en sueur, les yeux mouillés, qu'il accepta sa vocation d'agneau. Cela ne lui était point « égal », à lui.

Entre ces deux façons de souffrir, il y a toute la différence qui sépare la superbe et l'humilité, la fausse royauté et la vraie sujétion, la vertu d'emprunt et la vertu vraie.

Dans la fierté glaciale et provocatrice d'un Marc-Aurèle, il entre je ne sais quel dépit. Plus une blessure coûte à notre orgueil et plus notre orgueil même l'envenime, plus nous sommes enclins à rechercher ce médecin couronné : maître accompli d'orgueil, il nous soigne par l'homéopathie, et nous nous croyons guéris... Se résigner en confessant qu'on souffre, ce serait, aux regards du stoïcien, une sorte de capitulation. Il refuse, il croirait s'amoindrir, comme si c'était se diminuer que de capituler devant Dieu.

Dieu ne nous envoie point la souffrance pour que nous joutions avec elle, mais pour que nous sachions en faire bon usage et pour qu'à la faveur de cette dure leçon nous nous reconnaissions sujets d'une volonté plus forte, plus haute et plus lucide que la nôtre ; et Jésus, en nous donnant l'exemple d'une résignation mouillée de larmes, a comme béatifié les larmes elles-mêmes, ces mouvements réflexes de l'âme, par lesquels nos misères traduisent à Dieu ce qu'elles ont de criant et nos humiliations ce qu'elles ont de cruel. Pleurer, parfois, c'est déjà se résigner.

Face à face avec Jésus, la pudeur dont s'envelop-

pent volontiers les douloureuses intimités du cœur pour se rendre insaisissables au regard étranger, n'a plus de raison d'être et cesse même d'être permise; et Jésus, pressentant une larme perler, la fait jaillir pour la cueillir, et la transformer en prière.

Pleurer, c'est souffrir comme Dieu veut qu'on souffre, avec sincérité et simplicité.

Et de toutes les attitudes de l'âme, celles-là seules méritent consolation, — la consolation d'être réputées bienheureuses, — qui sont simples et sincères. La simplicité n'est-elle pas l'une des ailes sur lesquelles l'auteur de l'*Imitation* nous élève vers Dieu?

IV

BIENHEUREUX CEUX QUI ONT FAIM ET SOIF DE LA JUSTICE, PARCE QU'ILS SERONT RASSASIÉS

La justice, c'est l'exactitude parfaite des rapports entre l'homme et Dieu et des rapports entre les frères humains, tels que Dieu les a fixés et prescrits. C'est une ordonnance et une harmonie dans laquelle sont parfaitement mises en valeur, avec toutes leurs conséquences, la subordination des hommes à Dieu, l'égalité fraternelle des âmes rachetées, et la destination providentielle des choses créées.

Le mot de justice, ainsi compris, condamne comme une ingratitude l'oubli des droits absolus de Dieu; comme une oppression, notre prétention à des droits absolus sur le prochain ; comme un accaparement, les maximes d'absolutisme et d'exclusivisme qui règlent trop souvent l'usage personnel des richesses.

Il enveloppe l'esprit de piété, l'esprit de fraternité, l'esprit de pauvreté.

Il est la mesure précise, la définition formelle, de ce je ne sais quoi, que nos cœurs débiles et rêveurs poursuivent sous le nom d'idéal. Il fixe nos aspirations ; et par là même qu'il les fixe, il nous fait évaluer, tout ensemble, ce qu'elles ont de grand et ce qu'elles ont de lointain, ce qu'il y a d'impérieux dans leur essor, ce qu'il y a d'inaccessible dans leur but.

La justice doit nous donner faim, la justice doit nous donner soif : ainsi le veut Jésus ; et tout élan vers la perfection, toute aspiration vers la sainteté, témoignent de cette faim et témoignent de cette soif.

De la vie intérieure, passons à la vie sociale.

Avoir faim et soif de la justice, c'est envisager avec netteté, jusqu'à leurs extrêmes conséquences, les intentions providentielles, et veiller, dans la mesure de notre influence, à ce que, dans la vie sociale, ces intentions souveraines soient obéies par les mœurs et ratifiées par les lois ; c'est introduire dans la loi civile, indispensable tutrice des faibles, cette obligation du repos hebdomadaire, si chère au cœur de Dieu qu'au lendemain de son travail de créateur il s'en imposait à lui-même le léger fardeau ; c'est mettre comme frontispice, en tête de ce code ouvrier que chaque jour la conscience contemporaine élabore, une maxime divine, d'après laquelle la sueur du front paternel doit gagner le pain de la famille ; c'est enfin opposer à l'arrogance de la matière — force ou richesse — la respectabilité de cette image divine qu'est tout être humain.

Il est des âmes élevées mais timides, qui éprouvent je ne sais quelle pudeur à laisser voir leur faim et leur soif de la justice ; une sorte de respect humain les dissuade de jeter ainsi le gant au conservatisme mondain et les empêche de remplir leurs devoirs envers le prochain, comme jadis un autre respect humain empêchait d'autres générations de

remplir leurs devoirs envers Dieu. « De quoi se mêlent-elles? » Avec ce simple mot, parfois, on paralyse l'initiative de ces âmes : le reproche d'orgueil, tout de suite, survient à point pour les châtier. Combien n'est-il pas plus doux et plus facile de s'endormir, dans le cadre où l'on se trouve, sur le confortable oreiller du laisser-faire et du laisser-passer? Ceux qui sommeillent en ne faisant rien n'ont rien à redouter de ceux qui ne s'éveillent que pour critiquer les tentatives voisines.

Avoir faim et soif de la justice, c'est avoir le courage d'affirmer et de propager, sans crainte des préjugés ambiants, ces aspirations qui nous poussent à réparer ou à prévenir la misère, à jouer à notre façon notre rôle de Christs en diminuant le mal dans le monde, à garantir la Providence contre les malédictions de ceux qui souffrent, à multiplier nos efforts pour que, de plus en plus, l'œuvre de Dieu soit reconnue « bonne », oui, bonne, telle qu'il la jugea lui-même au lendemain de la création, avant que le péché de l'homme ne la gâtât.

Ce n'est point assez de soupirer en rêve après plus de justice ; Dieu veut un rêve laborieux, un rêve agissant ; et comme ici-bas l'action est fille de la souffrance, comme le travail est fils de la faim, Dieu ne s'engage à rassasier, là-haut, que ceux qui, sur terre, auront laissé vivre et crier en eux je ne sais quel douloureux appétit de justice. C'est ainsi que Dieu béatifie l'effort vers le progrès.

Dans la vie des âmes comme dans la vie physique, l'inappétence est un mal. N'envions jamais cette demi-mort de nous-mêmes. Toute inquiétude est préférable à la quiétude de l'égoïsme. Il faut nous être laissé préoccuper, nous allions dire gêner, par le souci personnel de notre responsabilité sociale, pour jouir plus tard de la véritable paix.

Ne nous décourageons donc ni ne nous troublons,

si nous nous sentons opprimés, parfois, par la sensation d'une sorte de discordance entre nos rêves et la réalité, entre nos aspirations et la vie réelle, entre la bonne foi de nos efforts et leur tragique stérilité. Ce qu'il y a d'irrassasiable dans notre faim, d'insatisfait dans notre soif, fut prévu par Jésus.

Il faut avoir éprouvé cette faim et cette soif, et les avoir entretenues, et nous y être âprement complu, pour être rassasié là-haut.

V

BIENHEUREUX LES MISÉRICORDIEUX PARCE QU'ILS OBTIENDRONT MISÉRICORDE

Devons-nous considérer cette béatitude sous l'aspect d'un simple marché, d'une sorte de transaction avec Dieu? Créanciers du prochain, débiteurs de Dieu, nous liquiderions notre compte final en rachetant notre dette par l'abandon de notre créance.

La charité divine nous ouvre en effet cette perspective... N'oublions point, cependant, que la miséricorde de Dieu est la miséricorde d'un Être qui a le droit de nous juger; et qu'à nous au contraire, qui souvent manquons de miséricorde, le droit de juger autrui pourrait être contesté.

Nous voyons autrui par le dehors, nous avons des règles toutes faites, que nous lui appliquons. Dieu nous voit par le dedans ; Dieu sonde les reins et les cœurs.

Les théories modernes qui limitent la responsabilité humaine doivent nous induire à tempérer l'arbitraire de nos propres jugements et à reconnaître que Dieu seul est qualifié pour juger. L'exacte mesure de notre responsabilité échappe parfois à notre cons-

cience elle-même, à plus forte raison l'exacte mesure de la responsabilité d'autrui nous échappe-t-elle. Notre conscience nous rend témoignage de notre bon vouloir ou de notre mauvais vouloir ; mais s'agit-il d'apprécier exactement notre mérite ou notre démérite, elle hésite. Est-ce pour nous consoler de ne point nous connaître nous-mêmes que nous nous érigeons en connaisseurs des fautes du prochain ? Ne jugez point si vous ne voulez point être jugé, nous dit l'Évangile ; le positivisme actuel nous dit : Ne jugez point. L'indulgence est devenue la forme suprême de l'intelligence.

Chez Dieu qui voit tout et sait tout, la miséricorde est un don gracieux. Chez l'homme moderne, la miséricorde est devenue, non pas seulement une vertu du cœur, mais, si j'ose dire, une nécessité intellectuelle. Si la miséricorde n'est pas en nous l'expression spontanée de notre bonté, qu'elle soit du moins l'aveu raisonné de notre ignorance, de notre impuissance à juger. N'assimilons donc pas et ne comparons pas entre elles les deux miséricordes dont parle ici le Christ : celle qui nous est demandée, et celle qui nous est promise.

Jésus, par cette béatitude, ne nous invite point à un calcul, il nous introduit dans un règne nouveau. Elle est comme la formule de la Nouvelle Alliance.

Le monde, avant lui, était, si l'on ose ainsi dire, une hiérarchie de rigueurs ; il y avait en bas, pour les hommes, la peine du talion, œil pour œil, dent pour dent ; il y avait en haut, dans le ciel, un Dieu méconnu, trahi, outragé par ses créatures, et qui punissait.

Jésus parut ; et le monde, avec lui, devint une hiérarchie de charités. Du haut en bas de l'échelle, les jougs s'adoucirent, les sanctions s'atténuèrent, au règne de la stricte réparation succéda le règne de la grâce.

Et cela était si imprévu, si inédit, qu'il fallut des paraboles pour illustrer cette révolution. Le maître amnistiait son régisseur, incapable de faire face à ses engagements, et le régisseur ne comprenait point qu'il devait amnistier le pauvre serviteur, victime lui aussi d'un contretemps semblable. Alors, le régisseur, par l'effet même de son manque de miséricorde, faisait crouler à la base cette hiérarchie des charités dans laquelle il semblait appelé à être comme un échelon; tout de suite le maître, en qui Jésus se figure, rétablissait pour l'intransigeant régisseur la rigueur des anciennes sanctions, et cette parabole signifiait que nous posons nous-mêmes les assises de la miséricorde divine par notre miséricorde envers autrui.

La société païenne, les sociétés modernes qui l'imitent, pèsent de tout leur poids sur les plus petits; ils sont comme écrasés sous la superposition des jougs.

Dans la société chrétienne, le vaste courant de miséricorde qui circule de la tête aux membres et qui rattache le ciel à la terre vient caresser avec une complaisance d'élite la détresse des plus petits; et Jésus, dispensateur suprême de pitié, s'identifie formellement avec ceux d'entre les hommes qui ont le plus besoin de pitié : le verre d'eau qu'on leur tend, c'est à lui qu'on l'offre; le bien qu'on leur fait, c'est à lui qu'on le fait. Et dans cette sorte de flux et de reflux de charité qui résumera, jusqu'à la fin des temps, l'histoire de la Nouvelle Alliance, on peut dire, comme pour la vie du monde physique, que rien ne se perd et que rien ne se crée ; tout ce que nous insérons de miséricorde dans les destinées de la pauvre famille humaine enrichit à notre profit la miséricorde même de Dieu.

VI

BIENHEUREUX CEUX QUI ONT LE CŒUR PUR, PARCE QU'ILS VERRONT DIEU

L'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu : l'impureté du cœur déforme l'image et ternit la ressemblance. L'homme, tel qu'il fut créé, était le miroir de Dieu : sous le nom de péchés, des défauts gâtèrent le miroir.

Voici venir la minute, où Dieu rappelle l'homme à lui.

L'image doit être confrontée avec l'objet, la ressemblance doit affronter le modèle.

Alors, entre l'image demeurée pleinement fidèle et l'objet qui consent à s'y complaire, se déroulent des mystères d'intimité, qu'on peut nommer mais qu'on ne peut définir : le cœur pur voit l'invisible !

Mais l'image infidèle subit d'autres destinées.

Les mystiques, spécialement sainte Catherine de Gênes, nous laissent entrevoir que l'âme pécheresse, brusquement transportée par la mort à proximité de Dieu, est à elle-même sa propre justicière. L'éclat de l'objet illumine les taches de l'image ; et l'âme, d'elle-même, s'affaisse dans l'enfer ou dans le purgatoire, suivant que ces taches échappent à tout remède ou sont au contraire susceptibles d'être enlevées.

L'image irrémédiablement souillée fuit l'objet qui la juge ; la ressemblance irrémédiablement déviée fuit le modèle qui la condamne.

Echappant à ces étranges abîmes de détresse, d'autres âmes — les plus nombreuses peut-être — s'éloignent pour un temps. En affrontant la vue de

leur modèle, elles se sont senties des miroirs défectueux et fautifs ; elles s'effacent, peinées, honteuses, repentantes. L'humilité, qui n'est autre que la connaissance exacte de Dieu et de nous-même, de sa grandeur et de notre néant, nous était souvent inconnue sur la terre : l'âme se refusait à cet effort de vertu qui eût consisté à se faire toute petite devant Dieu, à confesser loyalement son indignité, et à accepter de bon cœur son propre néant. Dieu pourtant ne réclamait qu'un aveu et un effort... Cet effort fut insuffisant. Et la pauvre âme, transmigrée vers lui, le sentant plus grand qu'elle ne l'avait jamais conçu, et se sentant plus petite que jamais elle ne l'eût pensé, comprend enfin, pleinement, pourquoi Dieu requérait d'elle l'humilité, et rend hommage à l'ordre universel en s'exilant loin de son Créateur jusqu'à ce qu'elle soit jugée digne de le refléter.

Bienheureux, en revanche, ceux qui, ayant toujours développé Dieu en eux, se retrouvent en lui. Bienheureux ceux qui respectèrent en eux-mêmes la loi primitive d'analogie d'après laquelle Dieu, épris de la créature humaine, se voulait mirer en elle. L'impureté du cœur est une déception pour le Dieu créateur ; c'est comme une bavure du miroir. La pureté du cœur sanctionne les intentions créatrices de Dieu : elle assure l'intégrité du miroir.

Par sa propre transparence, l'âme élue mérite de *voir*.

Tout au plus, ici-bas, devinait-elle son créateur ; subitement appelée dans l'au-delà, elle fait mieux que le connaître, elle le *reconnaît*.

Et sa vision, méritée par sa pureté, n'est autre que le parachèvement de sa ressemblance initiale avec Dieu.

VII

BIENHEUREUX LES PACIFIQUES PARCE QU'ILS SERONT APPELÉS ENFANTS DE DIEU

Jésus, projetant sur notre nature des lueurs divines, nous a marqué la nécessité d'être en lutte avec nous-mêmes: au for intime de toute âme fidèle, Jésus en personne, souvent vaincu, jamais lassé, dirige ce combat spirituel qui est la définition même de la vie. Mais les providentielles importunités de sa grâce sont d'autant plus odieuses aux vouloirs rebelles qu'elles se font plus charitablement pressantes; haïssant Jésus en proportion de ses bontés, beaucoup d'hommes s'insurgent contre lui comme l'on s'insurge contre un gêneur. Jésus songeait à eux lorsqu'il se proclamait un objet de division, une pierre de scandale, et lorsqu'il disait imperturbablement : Je suis venu apporter la guerre, non la paix.

Artisan de guerre au fond de nous-mêmes, et sujet perpétuel de lutte dans l'histoire de l'humanité, que prétend-il signifier en faisant l'éloge de l'esprit de paix? Et son rôle historique, un rôle de dix-neuf siècles, ne contredit-il pas cette parole?

Il advient parfois à l'homme de perdre la paix en méditant sur la vie, soit qu'il essaie d'approfondir son devoir réel, soit qu'il caresse le mirage de l'idéal.

Cellule du vaste organisme social, je n'ai pas le droit de me désintéresser de l'existence de cet organisme, et je dois chaque jour préparer ma tâche du lendemain. Mais, d'un geste, Dieu peut détacher cette cellule et l'enlever à la société pour la rendre au limon; je dois chaque jour être prêt pour l'éventuelle émigration du lendemain. D'une part, j'inter-

cale dans l'universel tourbillon du travail social mon incessant essoufflement ; d'autre part, l'aléa même de la vie m'ordonne le recueillement... Je dois être tout à mon action, et je ne dois pas, si je puis ainsi dire, en être plein. Nous avons chaque jour deux lendemains à envisager, dont l'un est probable et dont l'autre est possible; et le premier, en général, fait perdre de vue le second; et l'agitation du labeur coudoie négligemment, mais pas toujours impunément, l'espionnage de la mort. Sous l'oppression de cette antinomie, l'âme éprouve parfois quelque malaise à s'unifier ; elle se sent tiraillée, incertaine, dispersée. Au fond de toute âme sérieusement chrétienne, il y a une Marthe et une Marie qui souvent se boudent l'une l'autre : une Marthe, ouvrière infatigable de l'effort humain; une Marie, qui, pareille aux apôtres spectateurs de la transfiguration, aimerait la quiétude reposante du tête-à-tête avec Dieu. C'est en général par leurs querelles réciproques que la paix de l'âme est compromise. Mais Jésus les mit l'une et l'autre d'accord en acceptant de l'une un service et de l'autre un hommage; ne raffinons pas plus que lui, réconcilions ces deux moitiés de notre être dans un commun élan de confiance vers le Père, — la confiance qui convient aux enfants de Dieu.

Jésus n'a point seulement en vue la paix avec nous-mêmes ; il veut, aussi, la paix entre les hommes.

La science du XIXe siècle, se raillant du mot de Jésus, propose aux adhésions humaines la doctrine de la lutte pour la vie. C'est la plus forte contradiction dont on ait jamais offusqué le christianisme. Dieu créa les biens de la terre pour la nourriture de tous les hommes, et cette doctrine, en faisant des biens de la terre l'enjeu des luttes économiques, les met à la merci exclusive des vainqueurs. Dieu fit les hommes frères, et cette doctrine les fait ennemis. Dieu les voulut pacifiques, elle les veut belliqueux. Elle

prend le contrepied du plan divin ; et cette étrange Providence, qui aurait suscité des vies humaines pour les faire lutter entre elles, ressemble à ces tyrans qui se donnaient le spectacle des combats de gladiateurs. Tous les systèmes d'économie sociale qui érigent en principe l'oppression du faible par la liberté du fort sont un affront à ce mot du Christ : Bienheureux les pacifiques.

Jésus établit un rapport entre l'idée même de dignité humaine et l'idée de fraternité pacifique ; l'homme qui écrase un autre homme déchoit de son rang d'enfant de Dieu, et le seul titre de noblesse dont il soit légitime de nous parer ne nous demeure acquis que si notre conduite envers le reste de la famille humaine est une conduite chrétienne.

Prétendre appliquer à l'humanité la doctrine brutale et belliqueuse de la sélection des espèces et du *struggle for life*, c'est assimiler l'homme à une espèce animale ; c'est effacer à demi, dans l'état civil de nos âmes, la paternité divine ; le mot de Jésus, qui réserve aux pacifiques le titre d'enfants de Dieu, nous est à cet égard le plus grave des avertissements.

VIII

BIENHEUREUX CEUX QUI SOUFFRENT PERSÉCUTION POUR LA JUSTICE, PARCE QUE LE ROYAUME DES CIEUX LEUR APPARTIENT

Jésus, prophète exact de l'avenir, ne voulut point exagérer les victoires futures. Il savait que ses fidèles, marchant à la poursuite de la justice, n'auraient d'abord d'autre récompense que la persécution, c'est-à-dire le recul de cette justice elle-même ; et par

une anticipation de sa miséricorde vengeresse, il les en console.

D'avance il a pesé tous nos jougs ; il entrevoit la route de l'histoire, pleine d'ornières qui cahotent étrangement la marche de l'humanité vers la justice.

Mais pour éviter d'y demeurer enlizé, il suffit de se retourner vers le début de cette route.

Le Juste y cheminait; et d'une ornière, soudain, surgit une croix ; le Juste succomba, et celui qu'il avait chargé de parler en son nom fut le premier à le renier. Trois jours se passent, et de nouveau la route s'éclaire ; le héraut de justice a repris sa marche triomphale ; et le pauvre renégat, pleurant et pardonné, inaugure le magistère chargé de perpétuer parmi les hommes, d'un verbe impérieux et incoercible, l'idée de justice.

En observant cette heure d'histoire, les persécuteurs peuvent apprendre que les résurrections succèdent aux calvaires, que les martyres, — ces professions de foi gravées pour l'éternité, — succèdent aux reniements, et que la persécution n'a pas la force de vaincre ceux qui ne veulent point se laisser vaincre, ni de courber à terre, pour toujours, ceux qui rougissent d'avoir été vaincus.

Quant aux persécutés, ils savent que le royaume des cieux est à eux. Rêvant d'une terre où le règne de Dieu trouverait son avènement, ils se tracent à eux-mêmes une image imparfaite et qui déjà leur paraît très belle ; image sans cesse menacée, sans cesse offusquée par les tristesses de la réalité, sans cesse enténébrée par le voile sordide de leurs propres péchés. Mais ils croient à une réalité dont cette image est le pâle reflet, et que rien ne menace ni n'offusque ni n'enténèbre : cette réalité, ce sont les cieux, où se poursuit le règne de Dieu. Leur rêve et leur foi sont comme parallèles ; leur foi du ciel vient justifier, documenter et préciser leur conception

d'une terre meilleure; et si le rêve actif qu'ici-bas ils essaient de réaliser n'a pas de prise sur leur époque, ils ont confiance que cet essai même leur assure une prise sur un autre royaume. Si cette copie de l'au-delà dont ils voudraient ici-bas tracer l'esquisse en introduisant autour d'eux plus de justice, s'efface ou se déchire à mesure qu'ils s'y appliquent, Jésus leur est garant qu'à l'élaboration patiente d'une telle copie succédera le spectacle du prototype souverain, qu'à l'étape toujours laborieuse et parfois douloureuse de l'approximatif succédera le contact avec l'absolu, et que le ciel appartient à ceux qui ont travaillé de leur mieux, avec succès ou avec échec, il n'importe, pour que la terre devînt, à l'image du ciel, un lieu de justice.

Ainsi disait Jésus ; et pour se mieux faire entendre, il était, ce jour-là, monté sur une colline; et la foule attentive écoutait.

A mesure que parlait Jésus et qu'écoutait la foule, Jésus semblait grandir, et la colline aussi ; et dans l'imagination des hommes, ce piédestal de la bonne nouvelle devenait une Montagne.

La conscience des siècles ratifia cette illusion d'optique ; la colline devint vraiment une montagne, la terre se rapprocha vraiment du ciel.

A la première révélation, celle du Sinaï, le ciel s'était rapproché de la terre ; on avait vu s'abaisser Dieu, fulgurant de mystère, inquiétant en son rayonnement d'ombre ; et Moïse seul avait été admis à entendre, et les Juifs seuls, ensuite, admis à savoir.

Mais l'heure a sonné pour la seconde révélation, interprète de l'énigme humaine et de la solution divine.

Médiateur entre les intelligences qui questionnent et l'Intelligence qui répond, Jésus fait s'élever avec

lui la nature et l'humanité. Ce n'est plus Dieu qui descend, c'est déjà Dieu qui remonte, et les hommes avec lui ; et la colline participe de l'altitude nouvelle des âmes ; et la colline est pour toujours la montagne, la Montagne par excellence, et d'ailleurs innomée.

Les grands pics autour desquels s'amusent les nuages, et dont la toilette est diverse suivant qu'une atmosphère capricieuse les habille de soleil ou de neige, ont besoin d'avoir un nom dans la langue des hommes. L'immuable éminence de Galilée n'en a point besoin : jamais les nuages ne la cacheront ni le soleil ne la quittera ni nos frileux espoirs ne la perdront de vue ; et jamais elle ne cessera d'être de plain-pied pour les âmes, comme la plus hospitalière des collines, et toujours visible au loin, comme la plus majestueuse des montagnes.

FIN

TABLE ALPHABÉTIQUE DES NOMS CITÉS

